Christliche Ethik.

Christliche Ethik.

Von

Dr. G. Chr. Adolph von Harleß.

Fünfte Auflage.

Zweiter Abdruck.

S. G. L.

Stuttgart.
Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.
1860.

Druck von J. Kreuzer in Stuttgart.

„Die Gläubigen sind eine neue Kreatur, ein neuer Baum; darum gehören alle diese Reden, so im Gesetz gebräuchlich, nicht hieher, als: Ein Gläubiger soll gute Werke thun. Wie nicht recht gesagt wird: Die Sonne soll scheinen, ein guter Baum soll gute Früchte bringen, drei und sieben sollen zehn seyn. Denn die Sonne soll nicht scheinen sondern sie thuts ungeheißen von Natur, denn sie ist dazu geschaffen: also ein guter Baum bringt ohne das gute Früchte; drei und sieben sind vorhin zehn, sollen's nicht erst werden. Daß also hie nicht geredt wird, was geschehen oder seyn soll, sondern was allbereit jetzt geschieht und ist. Du wollest's denn unterschiedlich also verstehen: Ist's eine Sonne, so soll sie scheinen; bist du gläubig, so mußt du Guts thun. Dieses ist aber von dem gefärbten Glauben und Sonne geredt; vom rechten Glauben und Sonne wäre es lächerlich geredt."

Luther, W.W. Hall. Ausg. Th. XXII. S. 717.

Vorrede zur ersten Auflage.

Nur schüchtern übergebe ich vorliegenden Versuch der Oeffentlichkeit. Es wäre dies Gefühl zwar unter allen Umständen bei der Behandlung eines Stoffes natürlich, bei welchem man unmittelbarer als anderwärts der Gefahr nahe steht, christliche Gewissen falsch zu befreien, oder falsch zu binden. Doch ist es nicht diese Rücksicht, in welcher ich mich befangen fühle. Ich hoffe zur Gnade des HErrn, dem ich an meiner Kirche diene und der mir sein Wort und den Glauben an dasselbe geschenkt hat, daß er mir diesen Glauben wenigstens soweit werde gesegnet haben, um mich vor der Lehre von Irrthümern zu bewahren, welche den von Ihm erkauften Seelen zum Fallstrick werden könnten. Nicht auf den Inhalt, wohl aber auf die Form dessen, was ich zu geben versucht habe, bezieht sich meine Sorge.

Und diese ist gedoppelter Art. Einmal geht sie auf die Anlage der ganzen Schrift. Es scheint mir nämlich in der Wissenschaft überhaupt, in der Theologie aber noch aus besondern Gründen, bedenklich, wenn ein Gemeingut der Erkenntniß nicht auch eine gewisse Gemeinform der Behandlung hat, also daß man an dem Typus der Mittheilung sogleich wahrnimmt, es wolle das Neue nur eine bessere Begründung einer alten Erkenntniß der Wahrheit versuchen. Wo diese Behandlungsweise ohne Noth verletzt wird, da entsteht nicht nur die Gefahr, jenem Neuerungskitzel, wenn auch unwillkührlich, zu dienen, welcher nicht das Wahre, nur das Neue liebt; sondern man zerschneidet auch muthwillig die Verbindungsfäden, welche die verschiedenen Bildungs- und Erkenntnißstufen an einander knüpfen und in welchen die Möglichkeit und Leichtigkeit irrungsloser Verständigung, so wie das Bewußtseyn gemeinsamen Besitzes liegt. Von welchem Gewicht aber der letztere Umstand ist, möchte man wohl noch inne werden, wenn das Unglück in wach-

sendem Maaße zunähme, daß in Dingen allgemein christlicher Erkenntniß jeder Theologe seine besondere Sprache redete. Es muß mir daher Bedenken erregen, ob ich im Rechte sey, von der in der protestantischen Theologie herrschend gewordenen Weise der Behandlung in wesentlichen Punkten abzuweichen. So wird es vielleicht Manche befremden, in einem System christlicher Ethik gar keine sogenannte Pflichtenlehre zu finden. Doch sollte es mir lieb seyn, wenn ich mich in allen Aenderungen so im Rechte wüßte, wie in dieser. Nur möge man mir erlauben, für das Recht der Aenderungen in diesen und andern Fällen auf die Entwicklung des Buches selbst zu verweisen, statt einer Erörterung dieses Rechts in der Vorrede.

Aber für die klare und ausreichende Verständigung über das Wesen und die Absicht einer Schrift, wie man sie aus ihr selbst zu entnehmen wünscht, bietet ein Grundriß, welcher zu Vorlesungen dienen soll, schwer zu überwindende Schwierigkeiten dar. Es muß der mündlichen Erörterung Vieles überlassen bleiben, soll das Buch nicht an die Stelle der Vorlesungen selbst treten; der Leser aber des Buchs wird dann an vielen Orten das Bedürfniß empfinden, mehr zu vernehmen, als im Buche selbst steht. Zwar habe ich um des Leserbedürfnisses willen die Anmerkungen zu den Paragraphen reichlicher, als die ursprüngliche Absicht war, und soviel als möglich in fortlaufender, zusammenhängender Entwicklung zu geben versucht. Dennoch ist es möglich, daß dem Einen zu viel, dem Andern zu wenig gegeben scheint, oder daß, richtiger gesagt, das entsprechende Maaß der Erläuterung wirklich nicht getroffen ist. In Bezug auf diese Erläuterungen muß ich nur noch bemerken, daß die historische Entwicklung der Ethik, die Literatur und was damit zusammenhängt, deßwegen keine Berücksichtigung fand, weil ich, so Gott will, später in einem zweiten Bande eine Entwicklungsgeschichte der christlichen Ethik zu geben gedenke. Den vollständigen Abdruck aber von einzelnen Schriftzeugnissen, und zwar im Urtext, wird Jedermann billigen, welcher die Begründung eines Systems christlicher Erkenntniß aus dem Schriftwort billigt, und welcher weiß, von welcher Bedeutung selbst für das Lesen eines solchen Buchs,

noch mehr aber für Vorlesungen darüber es ist, wenn man die Beziehung des göttlichen Wortes zur Darlegung der aus ihm abgeleiteten Erkenntniß unmittelbar vor Augen hat.

Die zweite Sorge, welche ich noch bekennen muß, bezieht sich auf die individuelle Form der Darstellung. Denn es drückt mich die Ueberzeugung, daß die systematische Theologie unter uns Deutschen, auch die der besten Richtung, an einer gewissen Vornehmheit und abstrakten Formulirung des Gedankens leide, welche mit der göttlichen Tiefe und der Fischereinfalt ihres apostolischen Ursprungs in einem nicht unbedenklichen Kontraste steht. Hier zu helfen, fühle ich eine gewisse Schwäche. Es ist die Richtung der Zeit, es ist der Ueberrest früher gehegter Neigungen und Beschäftigungen, worunter ich leide und welche zu bekämpfen mir bei wissenschaftlicher Erörterung christlicher Erkenntniß immer noch nicht ganz geglückt ist.

Mit diesen Bekenntnissen möchte ich theils unbilligem Tadel zuvorkommen, theils eine wohlwollende Besprechung und Berichtigung jener Punkte veranlassen, in welchen dieser Versuch einem fruchtbaren Studium christlicher Ethik etwa wider Willen nicht dienen sollte. Der Gesinnung nach schließe ich mich mit Freuden an die früher erschienenen ethischen Schriften von Schwarz, an die neueren von Beck und Sartorius an. Möchte das, was an der Form der wissenschaftlichen Behandlung mir eigen ist, den wahren Interessen unserer protestantischen Theologie dienen! Gott aber gebe, daß der Kirche Jesu Christi fromme, was wenigstens in dem Bestreben geschrieben ward, ihr und ihr allein zu dienen!

Muggendorf, Sonntag Jubilate, 17. April 1842.

Vorwort zum zweiten Abdruck.

Die unerwartete Theilnahme, welche meinem Versuche einer christlichen Ethik entgegenkam, macht binnen kurzer Zeit diesen zweiten Abdruck nothwendig. Wenn er, den größeren Druck der Anmerkungen ausgenommen, im Aeußern und Innern sich von der

ersten Auflage nicht unterscheidet, so wird man dies hoffentlich nicht als falsche Selbstüberschätzung oder als Mangel an wahrer Dankbarkeit für die erfahrene Theilnahme zu deuten geneigt seyn. Im Gegentheile würde der Verfasser gerne jetzt schon hie und da Aenderungen und Besserungen angebracht haben, welche sich ihm bei weiterem Nachdenken über den Inhalt und die Aufgabe seines Buches aufdrängten. Allein es verhinderte ihn hieran die Kürze der Zeit, in welcher Erneuerung des Druckes nöthig schien, und nicht minder däuchte es gerathen, durchgreifende Verbesserung erst dann eintreten zu lassen, wenn in größerem Umfange, als es bisher möglich war, Urtheile und Ausstellungen Anderer erneute Prüfung geweckt und das eigene Urtheil befestigt haben würden. So möge denn das Buch trotz seiner wesentlich unveränderten Gestalt fortfahren, wohlwollende Leser zu gewinnen, damit die erhöhete Theilnahme zu jenem fruchtbaren Austausche führe, in welchem der, welcher zuerst blos Andern zu geben schien, zuletzt von Andern mehr empfängt, als er selbst gegeben hat. Dieser geistige Wechselverkehr ist der glücklichste Gewinn schriftstellerischer Thätigkeit und zugleich der beste Boden, auf welchem der Kern und die Blüthe in allmählicher Entwicklung reife und bleibende Frucht zu bringen verspricht. Dieser Reife das, was ich pflanzte, mit Gottes Hülfe entgegenzuführen, wird stets mein Anliegen und Trachten seyn. Möge in diesem Sinne und zu diesem Zwecke die erstrebte Verbreitung vorliegender Schrift gesegnet seyn!

Erlangen, den 17. Oktober 1842.

Vorwort zum dritten Abdruck.

Diesem dritten Abdruck der christlichen Ethik habe ich leider nichts vorzusetzen, als eine Verweisung auf den Inhalt des Vorwortes zum zweiten Abdrucke. Auch diesmal machte der unerwartete rasche Absatz der Auflage in Verbindung mit andern Obliegenheiten und Arbeiten es mir unmöglich, dem Buche jene Nachbesse-

rungen angedeihen zu lassen, zu welchen ich mich doch durch die wohlwollende Aufnahme doppelt verpflichtet fühle. Je mehr ich aber hoffe und wünsche, daß die Theilnahme der Leser nicht der an sich mangelhaften Form und Gestalt des Buches, sondern der Wahrheit des in ihm vertretenen Princips gelte, um so mehr tröste ich mich mit dem Gedanken, daß einerseits diese Theilnahme trotz der Mängel des Buches ihm um des Princips willen bleiben und daß andrerseits aber diese dritte, stärkere Auflage mich Zeit und Raum zu gründlichen Verbesserungen leichter finden lassen werde, als es bisher der Fall war. So möge der unverschuldete Fehl nicht verderben, was Gott bisher gesegnet hat, und mir seiner Zeit die Kraft werden, eine doppelte Schuld der Dankbarkeit so, wie ich es wünsche, abzutragen.

Erlangen, den 4. November 1844.

Vorrede zur vierten Auflage.

In einer schweren und verhängnißvollen Zeit erscheint diese neue Auflage des Handbuchs. In solchen Verhältnissen von Dem zu reden, was mir, dem Einzelnen, eine sorgfältige Umarbeitung erschwerte oder unmöglich machte, müßte Verständigen nur wie Behelligung mit Einzelanliegen vorkommen. Also schweige ich hievon. Nur von der Sache geziemt es sich zu reden.

Ich habe die Auflage eine vermehrte und verbesserte genannt. Zwar ist Vermehrung der Seitenzahl an sich noch keine Verbesserung. Dennoch liegt sie theilweise auch darin. Nur kann ich nicht Formänderungen oder Zuthaten in den Anmerkungen gleichmäßig unter das Kapitel der wesentlichen Verbesserungen bringen. Namentlich ist in letzter Beziehung Manches hinzugefügt worden, um Vergeßlichen gesunde Urtheile Luthers ins Gedächtniß zu rufen. Aber diese Vermehrung hätte überreich ausfallen können, wäre es mir andrerseits nicht darum zu thun gewesen, gerade mit der theilweise unveränderten Gestalt des Handbuchs thatsächlich darzuthun, daß mir in Mitte der Bewegung die alten Wahrheiten eben so un=

beweglich feststehen, wie früher. So beschränkt sich das, was ich für wesentliche Verbesserung halte, auf vielleicht nicht sehr augenfällige Aenderungen in der Lehre vom Gewissen. Ich muß da bekennen, daß ich in dieser Beziehung von Theologen der römisch-katholischen Kirche wie Günther und aus der Günther'schen Schule mehr Anregung empfangen habe, als von Protestanten. Ich fühle mich zu diesem Bekenntniß doppelt verpflichtet, weil ich anderer katholischer Theologen, wie z. B. Hirscher's, ein paarmal nur bekämpfend gedacht habe. Sie sollen deßhalb nicht meinen, daß ich nicht in vielen Dingen mich an ihrem Ernst erfreut habe, den sie vielleicht katholisch nennen, ich aber evangelisch.

Den neuen Bestrebungen auf dem Gebiet protestantischer Litteratur habe ich natürlich alle Aufmerksamkeit zugewendet. Da aber weder Polemik noch literar-historische Ausstattung im Plane dieses Buches liegt, finden sich davon in den Anmerkungen nicht viel Spuren. Hätte sich jedoch irgendwo eine bedeutsame Bestätigung oder eine mich überzeugende Widerlegung meiner früheren Ueberzeugung ergeben, ich würde dankbar die Urheber genannt haben. Aber ich habe keinen solchen Eindruck empfangen. Im Gegentheil ist mir mehr als je vor unserer doctrinären Feinspinnerei auf diesem Gebiet Angst geworden. Mich hat nicht das in meiner Ueberzeugung stärken können, was in Bezug auf formelle Behandlung der christlichen Ethik als Schleiermacher's Urtheil über den Pflichtbegriff im J. 1843 veröffentlicht und in den Studien und Kritiken (vom J. 1844 H. 3.) von Reuter belobt worden ist. Ebensowenig bin ich durch das wankend geworden, was in würdiger und ernster Sprache in derselben Zeitschrift Bruch von der Dignität und Stellung des Pflichtbegriffs (Jahrg. 1848 H. 3.) verhandelt hat. Ich denke mir zwar da immer noch, es sey eine Verständigung persönlich möglich; aber die Sache an sich, wie sie vorliegt, deucht mir doch wie ein Verhältniß von Wasser und Feuer. Auch in den Punkten, wo ich durchgreifender glaubte ändern zu müssen, wie in der Lehre vom Gewissen, habe ich weder an Rothe's theologischer Ethik eine entschiedene Bestätigung, noch

an Julius Müller's und Strümpell's Einwendungen eine mir zu Recht bestehende Entgegnung gefunden. Es ist mir ebenso mit dem ergangen, was früher der von mir verehrte H. Ritter, wie neuerlichst de Wette gegen J. Müller in Bezug auf den Begriff des Bösen eingewendet haben. Ich konnte da zuletzt nur sagen, mir schienen beide Theile Unrecht zu haben.

Dagegen bekenne ich dankbar, Belehrung und Festigung von Seiten aus empfangen zu haben, die man, wenn auch mit Unrecht, christlicher Theologie ferner abliegend nennt. Vielleicht ist es zu beklagen, daß die ganze Anlage des Grundrisses nicht gestattete, genauer auf diese Seite einzugehen. Aber wenigstens andeutungsweise konnte diese Pflicht der Dankbarkeit abgetragen werden. Diesen Dank empfangener Belehrung schulde ich z. B. den philosophischen Schriften Trendelenburg's, namentlich seinen logischen Untersuchungen und seiner Geschichte der Kategorieenlehre. In einer andern Weise, und mir nicht minder werthvoll, haben mich die psychologisch-physiologischen Untersuchungen gefördert, wie sie, von rein physiologischen Schriften wie denen Volkmann's abgesehen, in den Abhandlungen von Lotze u. A. in R. Wagner's physiologischem Handwörterbuch enthalten sind.*) Ich nenne unter diesen Abhandlungen auch gern die, welche den Namen meines jüngern Bruders Emil Harleß tragen. Auf die Erwähnung dieser Leistungen komme ich vor Allem darum, weil ich bekennen muß, gar nichts von dem sogenannten Materialismus exacter Forschung auf diesem Gebiete zu fürchten, viel mehr dagegen von dem Idealismus und Spiritualismus, auf dessen nebelhaftem Grunde oder Ungrunde man so und so lang hat gesunde Psychologie aufbauen wollen. Ich glaube, unsere Theologen thäten sehr gut, sich nicht wenig um

---

*) Die Weise dieser Untersuchungen däucht mir, vom positiven Resultate ganz abgesehen, schon darin höchst werthvoll, daß sie genau sagen, bis wohin menschliche Erkenntniß wirklich etwas weiß und wo die Räthsel anfangen. So allein ist wirklicher Fortschritt möglich, während noch so geistreich gewählte Namen die Unwissenheit nur verschleiern, dem Mangel an Thatsachen nicht abhelfen. Ich weiß nicht, ob nicht vielleicht dies es ist, was mir zu Carus' „Psyche“ und Ennemoser's „Geist des Menschen in der Natur“ u. s. w. kein rechtes Zutrauen erweckt hat.

dies Gebiet leiblicher Forschung zu kümmern, welches nur von unberechtigter Abstraction aus hat als etwas angesehen werden können, was nichts mit dem Geiste gemein habe. Es ist das derselbe Umstand, warum mir die neuerdings versuchten Systeme biblischer Psychologie nicht dieselbe Freude bereitet haben, wie Anderen. Denn mir deucht in den Fragen der Psychologie die Schrift dieselbe Stellung einzunehmen, wie in denen der Kosmogonie. Fingerzeig ist beides für die Weltstellung wie die Seelenstellung in Fragen der Erlösung; Naturbeschreibung und Naturerkenntniß werden wir weder hier noch dort erwarten dürfen, nicht weil sie in der Schrift nicht hätte gegeben werden können, sondern weil sie nicht wollte gegeben werden. Was ihre Hieroglyphen bedeuten, das ist jener Forschung zu erklären aufbewahrt, die nicht an Worten und Namen, sondern an den Thatsachen der Natur dem Verständniß der heiligen Zeichen im Schweiße des Angesichts nachgeht.

Was endlich die Abschnitte betrifft, welche das sogenannt politische Leben berühren, so habe ich erst recht mit vollster Absicht gar nichts ändern oder mehren wollen. Die Woge, welche geht und kommt, kommt und bricht sich am Stein. Nur daß dies Bild, wie alle Bilder, hinkt. Wer einmal in Christo gelernt hat, daß Herrschen und Dienen eins ist und daß christlicher Geist dem Bedürfniß gegenüber sich ebenso beweglich als unbeweglich erweist, der allein versteht, warum es mir nicht zu Sinnen kommen konnte, das zu ändern, was ganz und gar ohne Erwägung von Zeitverhältnissen geschrieben war. Schlimm genug, wenn Christenthum bei jenem Gespenst, das Zeitgeist heißt, sich das Gewand borgen soll, um dem Geschmacke anständig zu erscheinen. Wer hat, borgt nicht. Christenthum ist aber ecclesia possidentium, nicht schola quaerentium. So möge durch Gunst und Ungunst hindurch auch diese neue Auflage sich Bahn brechen, aber auch nur so weit, als sie gegründet ist auf dem Wort, das da bleibt, auch wenn Himmel und Erde vergeht! —

Leipzig, im August 1849.

Vorwort zur fünften Auflage.

Diese neue Auflage der christlichen Ethik muß ich, wie schon einmal früher, ungeändert hinausgehen laßen. Zwar hätte ich gerne sie theilweise geändert und gebeßert; ja Gedanken an völlige Umgestaltung in der Form lagen mir nahe. Aber einestheils gebrach es, als die letzte Auflage vergriffen war, hiezu an Zeit; anderntheils hängt die Umgestaltung von der Art ab, wie mir das Vorhaben gelingt, eine Dogmatik in einer auch Nicht-Theologen d. h. der Gemeinde zugänglichen Form zu Stande zu bringen. Denn das verhehle ich nicht, daß ich durch meine ganze Lebensführung mich jetzt geneigter fühle, mich in den unmittelbaren Dienst der Gemeinde, statt in den der Theologen oder was jetzt theologische Wißenschaft heißt, zu stellen. Kann die letzte das, was ich biete, brauchen, so ist es gut; viel beßer aber, wenn es der Gemeinde dient. Die Kluft zwischen Theologie und Gemeinde muß nicht gefestigt, sondern gebrochen und ausgefüllt werden. Ich danke deßhalb Gott dem Herrn, daß diese Ethik, deren neue Auflage hinausgeht, selbst in dieser ihrer gegenwärtigen Gestalt Gemeindegliedern lieb geworden ist. Wird sie ferner begehrt, so mag ich zur Zeit diesem Begehren kein Hinderniß durch Rückhaltung des Bedarfs in den Weg legen. So segne Gott dies erneute Hinausgehen, zu welchem ich nichts thun konnte und gethan habe, kraft der Barmherzigkeit, mit welcher er die frühere geringe Gabe gesegnet hat.

München, den 18. September 1853.

Dr. A. von Harleß.

Inhaltsverzeichniß.

II. Die Erscheinung des Evangeliums in der Geschichte des Menschengeschlechtes.

§§. 17—20. Daseyn, Wesen und Bedeutung des Evangeliums. Die ethische Beziehung der Weltkunde von der Stiftung des Reiches Gottes auf Erden. Der spezifische Unterschied des Evangeliums vom Gesetze. Das Verhältniß seines Inhaltes zum Glauben, als der spezifischen Aneignungsform der Verheißung. Das Verhältniß dieses Glaubens zur Liebe und das eigenthümliche Wesen und Wirken der evangelischen Liebe in der Freiheit des Geistes zur Heiligung. Die untrennbare Beziehung des Glaubens und der Liebe zur evangelischen Hoffnung, und das Wesen und die Wirkung derselben. Das Evangelium mit seinem Inhalt und seiner Wirkung als Erfüllung der Postulate des Gewissens und des Gesetzes.

Zweiter Theil.

Der Heilsbesitz.

I. Der Eintritt des Heilsgutes in das Geistesleben des Individuums.

§§. 21—24. Das Prinzip des christlichen Lebens und der christlichen Ethik. Der Unterschied zwischen dem Inhalt des Evangeliums als Postulat des evangelischen Wortes und demselben als erlebter Wirkung des Wortes. Glaube, Liebe und Hoffnung als die Erscheinungsform einer bereits geschehenen, göttlichen Geisteswirkung. Die Bezeichnung derselben durch das Wort Wiedergeburt. Die Wiedergeburt als That Gottes. Der Umfang ihrer Beziehung auf die ganze Persönlichkeit des Menschen und die aktuelle Beschränkung der Geistesmittheilung auf das Centrum der Persönlichkeit oder den Geist des Gewissens im Herzen. Das Verhältniß der Wiedergeburt zur selbstbewußten Hinnahme in der Bekehrung. Die Einheit und das Wechselverhältniß zwischen der göttlichen Gnadenwirkung auf die Natur des Menschen und dem persönlichen Eingehen auf diese Gnadenwirkung in der Bekehrung. Der Bestand dieses Verhältnisses in der Stetigkeit reuigen Glaubens. Die Bedeutung dieser Kennzeichen der Bekehrung für den Eintritt und das Bleiben des Geistes der Wiedergeburt.

II. Der persönliche, geistige Kampf um den Heilsbesitz.

§§. 25—29. Die positive Wirkung des Bestandes der Bekehrung oder die freie, persönliche Selbstthätigkeit zur Erneuerung des alten Wesens. Der Umfang dieser Thätigkeit auf Erleuchtung der Erkenntniß, Heiligung des Willens, Seligkeit der Empfindung, und das Centrum der erneuernden

formen irdischer Gemeinschaft in Ehe, Staat und Kirche. Die Ehe und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend. Die christlich-sittliche Bedeutung der Ehe. Die Folge dieser Erkenntniß für das Verhalten des Christen. Die Bedeutung der Monogamie. Das Verhältniß dieser Erkenntniß zur christlichen Wahl des Gatten. Die christliche Wahl und ihr Verhältniß zur christlichen Einsegnung der Ehe. Die Gleichheit der Ehegatten und ihre christliche Ueber- und Unterordnung. Die Wirkung der christlichen Erkenntniß auf das Eingehen wie auf die Lösung der Ehe im Gegensatz zur unchristlichen Leichtfertigkeit des Eingehens und der Scheidung. Die Familie und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend. Das Wesen und die Bedeutung der Familie. Die Wirkung dieser Erkenntniß auf das Verhalten der verschiedenen Glieder der Familie. Die christliche Erfüllung des Eltern-, Kinder- und Dienstverhältnisses. Die Achtung des Familienbandes im Gegensatz zu blutschänderischem Verhältniß. Die Sicherung des gottgewollten Familienwohls durch rechte Unterordnung des Familiengeistes und der Familienliebe sowohl unter den Einzelberuf, als unter den Volksberuf. Die Volks- und Staatsgemeinschaft und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend. Die sittliche Bedeutung geordneter Volksgemeinschaft. Die Bedeutung bestehender Ordnung im Gegensatz zur falschen Betonung politischer Formen der Ordnung. Die Beschränkung in der Anerkennung der Göttlichkeit bestehender Ordnung. Die Schranke in Bezug auf die Anerkennung des Bestands der Ordnung. Die Stellung des Christen wider ordnungswidrige Störung des Bestands der Ordnung. Die Stellung des Christen wider ordnungswidrigen Mißbrauch bestehender Ordnung. Die christliche Unterordnung des Volksberufes und der Volksordnung unter die Ordnung und den Geist des Reiches Christi. Die Kirche und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend. Die ethische Bedeutung bestehender kirchlicher Gemeinschaft als höchster göttlicher Ordnung auf Erden. Die Kirchlichkeit der Gesinnung im Gegensatz zur Unkirchlichkeit und Pseudokirchlichkeit. Die berufsmäßige Bethätigung kirchlicher Gesinnung. Die Scheidung des göttlichen und des irdisch-menschlichen Elements in der bestehenden kirchlichen Gemeinschaft. Die Wirkung dieses Unterschieds auf die Stellung der Kirche zu den Einzelnen und der Einzelnen zur Kirche. Der Ausschluß des kirchlichen Fanatismus, wie des Indifferentismus, die Bewahrung des erhaltenden, wie des reformatorischen Elements in der Kirche. Die Kirche als Bewahrerin des allein in Christo und seinen Gnadenmitteln wirksamen Geistes der Wiedergeburt.

Einleitung.

§. 1.

Der christlichen Gemeinschaft ist Christus allein der Weg, d. h. das christliche Bewußtseyn beginnt mit der Gewißheit, daß nur durch Christus das Ziel alles menschlichen Lebens erreicht werden könne. Christus aber ist der Weg, indem er wie die Wahrheit, so das Leben ist.* Was er, der Sohn Gottes, in sich ist, was er als die Fülle seines Wesens hat, das will er als eine Gabe, die von ihm ausgeht, zur Lebenskraft der Menschen machen, und wie es sein Wille ist, dies allen Menschen zu seyn,** so ist er es wirklich den Seinen; in ihnen kommt das zur menschlichen Verwirklichung, was Christus in sich selbst nach dem Willen und in der That seiner Liebe ist.*** So scheidet sich an den Beziehungen Christi zum Menschengeschlecht und zum christlichen Bewußtseyn ein gedoppeltes sich zwar gegenseitig bedingendes, aber in seiner Entstehungsform wesentlich verschiedenes, thatsächliches Verhältniß: das, was Christus in

sich selbst der Welt ist, und die Verwirklichung dieses Verhältnisses in den Seinen. Das erste hat seinen beschlossenen und geoffenbarten Bestand in den geschichtlichen Thaten Gottes in Christo, wie sie vom Worte der Schrift bezeugt sind. Das zweite, nicht minder klar seinem Wesen nach von der Schrift bezeugt, hat seinen Bestand als immer erneuter, geschichtlicher Entwicklungsprozeß im Leben der von Christo gewonnenen Seelen. Die Entwicklungsgeschichte der Thaten des welterlösenden Gottes ist eine andere, als die Entwicklungsgeschichte des von ihm erlöseten Menschen.† Das Erste für sich zu betrachten, ist Aufgabe jener Darlegung, welche sich Dogmatik nennt; die Betrachtung des zweiten Verhältnisses ist die Aufgabe, die wir hier uns stellen.

* Alles christliche Erkennen und die Darlegung desselben hat darin seine eigenthümliche Form, in welcher es sich von der Form des weltweisen Erkennens unterscheidet, daß seine letzten Gründe nicht Axiome allgemein logischer Nothwendigkeit, sondern ein konkretes persönliches Erlebniß sind, welches sich als Correlat einer persönlich-geschichtlichen Bezeugung Gottes an die Menschen erweist. Es handelt sich also hier nicht um einen Beweis, sondern um einen Ausdruck für das Princip, mit welchem die specifische Eigenthümlichkeit des christlichen Bewußtseyns beginnt, um einen Ausdruck, in welchem zugleich das Moment niedergelegt ist, welches zur nähern Feststellung der von uns zu lösenden Aufgabe führt. Das christliche Bewußtseyn hat aber seine specifische Eigenthümlichkeit und Ausschließlichkeit als Abspiegelung jenes Wortes Christi: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή, οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. Joh. 14, 6.

** Der Welterlöser nach dem Willen und der That der Liebe Gottes in Christo: Vgl. mit Joh. 1, 29. 3, 17. ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον — — ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. v. 19. 12, 47. ἦλθον — — ἵνα σώσω τὸν κόσμον.

Christus ist τὸ φῶς τοῦ κόσμου 8, 12. Er ist ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ 6, 33. Vgl. 2 Cor. 5, 19. 1. Joh. 2, 2.

*** Die Welterlösung verwirklicht in den Gläubigen: Joh. 12, 46. ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ. Vgl. 14, 22. 23. Als Grund, warum die Jünger den Herrn schauen würden, die Welt aber nicht, giebt Christus an: ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε. Joh. 14, 19. Dieses Leben aber der Seinen besteht eben darin, daß Christus in ihnen eine Gestalt gewinnt, daß sie das in sich aufnehmen, was Christus in sich selbst ist und was er sich zu eigen gemacht hat, um es von sich aus, durch den heiligen Geist, den Seinen mitzutheilen. Denn dieser Geist ist τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, Joh. 14, 17. 15, 26. und wirkt in denen, welche Christi sind, τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα, 2 Joh. 2. Dies wirkt aber der Geist nicht darum, weil er der Geist ist, noch etwa, als ob er Wahrheit im blos logischen Sinne richtiger Erkenntniß vermittelte, sondern darum, weil der Geist in Gemeinschaft mit Christus versetzt, welcher die substantielle Wahrheit gegenüber der substantiellen teuflischen Lüge und als solcher φῶς τῆς ζωῆς ist (Joh. 8, 12.), also daß derjenige das Leben hat, welcher durch Vermittlung des heiligen Geistes Christum hat, Joh. 3, 15. 36. 3, 24. 6, 47. 20, 31. ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν, 1 Joh. 5, 12.

† Man beschreibe den Eintritt und den Umfang jenes Verhältnisses, welches der Apostel nennt: μορφοῦται Χριστὸς ἐν ἡμῖν (Gal. 4, 19.) und man hat die Gränzen und die Fülle der Erkenntniß gefunden, deren Darlegung wir versuchen. Sie faßt die subjektive Verwirklichung des von Christo ausgehenden Zieles in das Auge. Dagegen wird es die Aufgabe der Dogmatik bleiben, das Wesen des objektiven Heilgrundes und der objektiven Heilsvermittelung darzustellen oder die objektive Bedeutung des Satzes zu entwickeln: τὸ εὐαγγέλιον δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm. 1, 16.).

§. 2.

Zwischen dem, was Christus den Christen ist, und dem was in allgemein menschlicher Erkenntniß auf dem Gebiete des allgemeinen kreatürlichen Lebens anerkannt wird, findet eine formale Gleichheit statt. Diese formale Gleichheit besteht im Begriff der normalen Lebensbewegung, deren Wesen an allem kreatürlich Lebendigen der Mensch zu erkennen im Stande ist. Das Normale ruht darin, daß die Bewegung oder Entwicklung des Lebens in stetiger Einheit mit dem Princip stattfindet, von welchem das Leben ausgegangen ist und in welchem immer zugleich die zielsetzliche Bestimmung dieser Entwicklung liegt. Wo diese Entwicklung weder Naturtrieb, noch künstliche Abrichtung, sondern ein freies Eingehen vernunftbegabter Wesen auf einen für die Gesammtheit ihrer Lebensbeziehungen gesetzten und Allen gemeinsamen Lebenszweck ist, da bezeichnet man dieses Verhalten mit dem Namen Sittlichkeit. Dies, was die Sittlichkeit von der vereinzelten, als bloße Gewohnheit denkbaren Lebensform, d. h. von der Sitte unterscheidet, die freie, vernünftige Uebereinstimmung des menschlichen Lebens in seinem Wesen wie in seiner Erscheinung mit einem höchsten, dieses Leben bedingenden und umfassenden Lebenszweck, diesen allgemeinen Begriff der Sittlichkeit setzt das Christenthum als eine allgemein menschliche Anerkenntniß voraus. So darf und will die christliche Erkenntniß für die theoretische Darstellung der christlich normalen Lebensbewegung einen Namen allgemeiner Geltung wählen; es hat ihr eine für die Sache wesentliche Bedeutung, wenn sie von christlicher Ethik redet.*

* Die Sitte (ἦθος, mos) erschien dem menschlichen Geist erst allmählich sowohl als Gegensatz der Form zur Formlosigkeit, d. h. Rohheit, wie als die zur allgemeinen Herrschaft bestimmte oder

gelangte Norm unter dem Gesichtspunkt des Guten. Vgl. den Zusammenhang von ἦθος und ἔθος, soleo und ἔθω; die gleichheitliche Bezeichnung Eines und Desselben durch ἦθος und τρόπος, wie die Verwandtschaft von mos und modus; desgleichen Ausdrucksweisen wie: τρόπων ἤθη καὶ ἔθη bei Platon (legg. XII. p. 968. D.); ferner beachte die Bezeichnung χρηστὰ ἤθη, καλοὶ τρόποι, *boni* mores, endlich das Verhältniß unseres Wortes Sittlichkeit zur Griechischen καλοκἀγαθία oder der Römischen honestas, sanctitas. Daher die Verlegenheit Quintilian's: ἦθος, cujus nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo romanus, mores appellantur, atque inde pars quoque illa philosophiae ἠθική, moralis, est dicta. Sed ipsam rei naturam spectanti mihi non tam mores significari videntur, quam *morum quaedam proprietas.* (Instit. 6, 2.) Wie sehr sich trotzdem auch in der römischen Sprache mit mos der Begriff des „moralisch Sanktionirten" verbunden habe, darüber s. Belege bei Doederlein Synon. Th. 5. S. 75. Nicht minder bildete sich für Sitte im Deutschen der Begriff der objektiv gesetzten Norm aus, vgl. z. B. die in der lutherischen Bibel so häufige Uebersetzung von טַעַם, חֹק, חֻקָּה, עֵדֻ durch dieses Wort. Das deutsche Wort Sitte (althochd. situ, goth. sidu ist wohl ebenfalls wurzelverwandt mit ἔθη. Andere bringen es in Zusammenhang mit dem sanskrit. sî, jacere, oder mit si, ligare. Als Grundbegriff nennt Graff: situs, dispositio. In seinen verschiedenen Bedeutungen umfaßt das Wort ebenso sehr das durch Naturbestimmung, wie das durch freie That und Uebung Feststehende, und bedeutet nicht minder natürliche Anlage, Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit als Rechte und Künste oder Kunstfertigkeiten. Vgl. Graff, althochd. Sprachschatz Bd. 6. S. 157 ff. — Die Schrift neuen Bundes braucht das Wort ἦθος nur unter der Voraussetzung allgemeiner Anerkenntniß, als Wort eines heidnischen Dichters, 1 Cor. 15, 33. Auch wo auf den Inhalt des Wortes näher eingegangen wird, zeigt sich dieselbe Voraussetzung, dasselbe Unterlassen irgend näherer Erläuterung, vgl. Phil. 4, 8.

Das, was die allgemeinste Voraussetzung ausmacht, ohne welche Sittlichkeit nicht gedacht werden kann, ist Bewußtseyn des Zweckes. In diesem Bewußtseyn ist die bloße Naturbestimmtheit, das Unfreie und schlechthin Abhängige aufgehoben in der Erkennt-

niß, daß alle Abhängigkeit und Bestimmtheit, weit entfernt die Freiheit und die eigene That auszuschließen, eben blos in der freien Thaterfüllung zur wahren Anerkenntniß gelange. Denn der Satz, daß ich zu einem bestimmten Zwecke da bin, setzt beides in unauflöslicher Einheit: die Abhängigkeit meines Daseyns und die freie Thatbewegung als Lösung meiner Daseyns-Aufgabe. Ich erkenne hiemit, daß ich nicht blos bin, was ich bin, sondern daß ich zu etwas werden soll, woran ich mich selbst zu betheiligen habe. Dies sprechen wir aus, wenn wir von Lebenszweck reden. Natürlich ist mit der Erkenntniß eines solchen Zwecks nicht die Sittlichkeit als freie Thaterfüllung, geschweige denn die wahre Sittlichkeit gesetzt; wohl aber eine sittliche Ansicht vom Leben im Gegensatz, nicht schlechthin zur unsittlichen, wohl aber zu der der Sittlichkeit baaren Anschauung des Lebens als eines unfreien Naturverlaufs. Vgl. die treffenden Erörterungen bei Trendelenburg log. Untersuchungen Bd. II. S. 86 ff. Desselb. Geschichte der Kategorienlehre S. 369—71.

§. 3.

Zu den in dem allgemein menschlichen Bewußtseyn gesetzten ethischen Momenten und deren allgemein menschlicher Anerkenntniß verhält sich das in Christo Gegebene weder wie eine koordinirte Ergänzung, noch wie ein diametraler Gegensatz. Es ist vielmehr seinem Wesen nach wie einerseits die göttliche Sanktion des menschlich Anerkannten, so andrerseits die volle Erscheinung des alle ethischen Beziehungen beherrschenden und begeistenden Lebenprincips, und so zugleich per accidens das Korrektiv der verschiedenen menschlichen Irrthümer über das Wesen der höchsten Lebensnorm und der normalen Lebensentwicklung. Es hat die Entfaltung und Erklärung seiner eigenthümlichen Natur aus sich selbst heraus, und die verschiedenen historisch gewordenen Begriffsbestimmungen von Ethik sind für die Darstellung der christlichen Lebensentwicklung ohne alle maßgebende Bedeutung. Nur so bleiben

christliches Leben und christliche Ethik das, was sie sind, nämlich zwar nicht eine Neuschaffung des menschlichen Lebens nach seinen substantiellen Verhältnissen, wohl aber Spiegel der von einem neuen Geistesprincip durchdrungenen und verklärten Naturgestalt des menschlichen Lebens. Die Entwicklung des christlichen Lebens findet eine Form sittlichen Bewußtseyns vor, welche durchdrungen wird, und darin hat sie eine allgemein ethische Beziehung; der durchdringende Geist aber ist ein neuer und darin hat die christliche Ethik ein neues, ihr eigenthümliches Princip.*

* Das natürliche Leben des Menschengeschlechts hat seine geschichtliche Entwicklung im Leben der Heidenwelt. Die letzten Gründe der in diesem Leben erscheinenden ethischen Momente sind in jenem Gesetz befaßt, welches die Heiden sich selbst sind, indem sie das Werk des Gesetzes in ihre Herzen beschlossen haben. (Röm. 2, 14. 15.) Dieses Gesetz ist nach seinem Inhalte, wie der Zusammenhang in derselben Stelle des Briefes Pauli zeigt, nicht verschieden von dem göttlichen Gesetze, welches geschichtlich dem Volke Israel gegeben war. Denn aus der Einheit des Zeugnisses, welches von diesen verschiedenen Gesetzen aus an die Völker ergeht, wird eben dies gefolgert, daß die Stellung der beiden Völkerscheiden dem göttlichen Gerichte gegenüber die gleiche sey. So weit nun beiderlei Gesetz einander gleich ist, so weit muß beiden gelten, was dem einen gilt. Dem Gesetze Israels aber gilt, was Christus von sich sprach: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον — — οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.* (Matth. 5, 17.) Dasselbe muß in seiner Weise nun auch von dem gesagt werden, was den Heiden als allgemein menschliche Lebensnorm gesetzt war. Aber in dem *πληρῶσαι* liegt bereits die das Alte beherrschende und begeistende Stellung des Neuen. So wird denn auch das Altbekannte, die *ἀρετὴ*, wie sie neutestamentlich wirklich werden soll, nur aus der neutestamentlichen *πίστις* abgeleitet (*ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν*, 2 Petr. 1, 5.) und es gilt auch hier von dem in und mit Christo der Welt Gewordenen: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα*, 2. Cor. 5, 17.

§. 4.

Die Eigenthümlichkeit des christlich-ethischen Princips wird sich aus dem Verhältniß ergeben, in welchem es sowohl zur Naturgestalt des allgemein menschlichen Lebens, als zu den vor und außer der Erscheinung Christi gesetzten göttlichen Lebensnormen steht. Der erste Punkt kann nicht in der Weise anthropologischer Darstellung erschöpft, sondern nur so weit in die christliche Ethik aufgenommen werden, als es sich um die ethischen Momente der allgemein menschlichen Lebensbewegung, deren Entstehungsgeschichte und specifische Eigenthümlichkeit handelt. Nicht minder kann die Entwicklungsgeschichte der von Christus erlöseten Seele nur aus dem Zusammenhange mit der Welterlösungsthat Gottes in Christo klar werden, in welcher die christliche Ethik den Inhalt der Dogmatik zu ihrer Voraussetzung hat. Allein für die Ethik handelt es sich nicht um das Wesen der Erlösungsthat an sich, sondern um die in Christo gegebene Erlösung als das höchste Gut des Menschen und um dessen Besitz und Bewahrung als höchsten Lebenszweck. Aus der Gegenüberstellung der Naturgestalt des menschlichen Lebens, der vor und außer der Erscheinung Christi gesetzten göttlichen Lebensnormen mit der in Christo erschienenen Erlösungsthat Gottes ergiebt sich der Begriff des Heilsgutes, als der objektiven Basis des christlichen Lebens. Von da aus schreitet die Darstellung fort zum Heilsbesitze, als dem subjektiven Daseyn des Heilsgutes, und endlich zur Heilsbewahrung als der konkreten Erscheinung und dem bleibenden Ziele der in der Einheit mit dem Heilsgute sich bewegenden christlichen Lebensentwicklung. In diesen drei Beziehungen erschöpft sich der Begriff des christlichen Lebens, sie bilden die drei Theile der christlichen Ethik.

Erster Theil.

Das Heilsgut.

Erster Abschnitt.

Das Menschenleben und seine Lebensnormen vor der Erscheinung Christi im Fleisch.

Erstes Kapitel.

Die Naturgestalt des menschlichen Lebens.

§. 5. a. Das Selbstbewußtseyn.

Der Mensch findet sich als eine lebendige Seele, von welcher die Schrift sagt, daß sie, in Einigung mit dem Leben des Leibes, aus dem Staub einst ein göttlicher Hauch des Lebens hervorgerufen habe. * Und von jener ersten göttlichen Anrede an, da das Wort des Gebotes, das Wort des Herrn: du sollst! den Wiederhall des eigenen Willens in's Leben rief, ist das Bewußtseyn des Ich's, welches im Mittelpunkt der Kräfte einer ihm eigenen geistigen und leiblichen Natur steht, die erste vollkommene Gestalt, in welcher dem Menschen sein kreatürlich Leben kund wird. ** In diesem Bewußtseyn erkennt er seine Lebensthätigkeit (τὴν ἐντελέχειαν) als **sein eigenes** Wollen und Thun, welches durch **seine** ihm innewohnenden Triebe, Neigungen, Begehren bestimmt ist. *** Das Motiv für Wollen und Nichtwollen, Thun und Lassen ist in dieser Sphäre allein die eigene Lust oder Unlust. † Diesem Motiv

zu folgen, ist ihm Freiheit und Glück. Denn so weit der Mensch nur das eigene Ich als Mittelpunkt seiner Lebensbewegung kennt, erscheint auch das Lebensziel einzig in der Form der Selbstbefriedigung. ††

Zus. Daß die Erreichung des Lebenszieles zugleich auch Selbstbefriedigung sey, ist eben so natürlich, als es eine göttliche That ist, welche das Ich der Kreatur in's Leben rief, und im Leben erhält. Dieses Ich aber zum Princip aller Lebensbewegung gemacht, ist nichts Anderes, als das unsittliche Princip des Egoismus. †††

* Gen. 2, 7. Es ist die irdische Substanz, עָפָר מִן־הָאֲדָמָה welche in Vereinigung mit der von Gott ausgehenden נִשְׁמַת חַיִּים (πνεῦμα ζωῆς) wird zur נֶפֶשׁ חַיָּה. Vgl. Hiob 32, 8. רוּחַ־הִיא בֶאֱנוֹשׁ וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּבִינֵם 33, 4. רוּחַ־אֵל עָשָׂתְנִי וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּחַיֵּנִי Das lebendige Leben selbst נְשָׁמָה Deut. 20, 16. Jos. 10, 40. 1 Reg. 15, 29. (כָּל־נְשָׁמָה) 1 Reg. 17, 17. es war in ihm kein Leben mehr (נְשָׁמָה). Hiob 27, 3. כִּי־כָל־עוֹד נִשְׁמָתִי בִי וְרוּחַ אֱלוֹהַּ בְּאַפִּי. Diese ψυχὴ ζῶσα ist der Mensch. Vgl. 1 Cor. 15, 45. Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Der leiblichen Sprachgestaltung nach d. h. nach dem Wurzelzusammenhang der psychologischen Benennungen, wie sie bei den Hauptculturvölkern vorkommen, drängt sich in Bezug auf die Bezeichnung von Seele, Geist u. dgl. Alles, wie es scheint, auf die Anschauung von Bewegtem und Bewegendem zusammen. Vgl. רוח, נפש, נשמה; πνεῦμα, ψυχή, θυμός; animus = ἄνεμος, spiritus; Seele, goth. sáiv-a-la, hochd. (8. u. 9. Jahrh.) se-u-la, selá, Wurzel: saivan stürmisch bewegen. Grimm Gramm. II, 99.

** Dem Geschaffenen stellt Gott sich gegenüber mit der Rede: du sollst. Gen. 2, 16. Das lebendige Ich, die wahrnehmende (vernünftige), die wollende Kreatur hat Gott also im Menschen in's Leben gerufen. Das erste, was die Kreatur als Kreatur inne wird, worin sie ihre kreatürliche Wirklichkeit fühlt und erkennt, ist ihr Ich-Leben. So ist auch das volle Bewußtseyn des Ich, der Persönlichkeit, vorauszusetzen beim Nennen und Erkennen der Thierwelt, Gen. 2, 19. 20. — Πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν

αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Chrysipp. περὶ τελῶν lib. I. Bei Diog. Laert. VII, 8. p. 416. ed. Meibom.

*** Von Selbstbewußtseyn reden wir hier in Erwägung der ethischen Stellung des Menschen zu sich selbst. Es soll nicht das Wesen des Menschen psychologisch bestimmt, sondern angegeben werden, welches die in der Art des Menschen gesetzten Beziehungen sind, die sich als Centralpunkte der verschiedenen ethischen Richtungen denken lassen. Psychologisch genommen wäre es z. B. ein Unsinn von einem Selbstbewußtseyn getrennt von Weltbewußtseyn u. s. w. zu reden. Denn das bildet sich an einander und durch einander, und es giebt gar kein Bewußtseyn um das Eine ohne Bewußtseyn um das Andere. Aber ein sittliches Bewußtseyn läßt sich denken, welches das Eine von dem Andern scheidet, je nachdem ich mich oder die mir gegenüberstehende Welt u. s. w. als den ausschließlichen Zweck meines Daseyns fasse oder nicht.

Das Ich nun, wie es Mittelpunkt oder Gegenstand meines sittlichen Bewußtseyns seyn kann, ist nie und nirgend das sogenannte reine Ich. Das angeblich blos durch sich selbst (durch das „reine Ich") bestimmte Selbstbewußtseyn ist ein wesenloses Gedankending, welches in der Wirklichkeit der Dinge gar nicht besteht. Denn in der Wirklichkeit giebt es nur eine mit „natürlichen Qualitäten" begabte Seele und unsere „Persönlichkeit ruht gar nicht blos in jenem reinen Ich, sondern in einem Inhalt, dem diese Ichheit als Form der Existenz zukommt" (Lotze Artik. Instinct in R. Wagner's Handwörterb. der Physiol. 1844. Lief. 8. S. 201 ff.). Diese Begabung, welche vom Selbstbewußtseyn vorgefunden wird und die Mutter alles Bewußtseyns ist, nennen wir die Natur menschlicher Persönlichkeit (φύσις ἀνθρωπίνη Jac. 3, 7.). Man hat diese Natur, inwiefern sie Gegenstand des persönlichen Bewußtseyns ist, bewußtlos genannt. Hiemit ist jedoch über ihr Wesen gar nichts ausgesagt als dies, daß das persönliche Bewußtseyn die Form ist, in welcher das, was wir sind, für uns besteht, während das, was wir sind, noch gar nicht im Begriff des persönlichen Bewußtseyns aufgeht. Man würde das, was man als Gegenstand des persönlichen Bewußtseyns von demselben mit dem nicht recht passenden Namen des Bewußtlosen unterscheidet, richtiger das

Bewußtseyn=Erzeugende nennen, und diese das Bewußtseyn zeugende Natur ist das lebendige Leben der organischen Einheit von Geist und Leib. Die individuell verschiedene Persönlichkeit ist, ihrer Wurzel, wenn auch nicht ihrer weitern Entwicklung nach bedingt durch das verschiedene Maaß und die verschiedene Art dieser geist-leiblichen Begabung. Die aber bei Jedem gleiche Natur ist die organische Einheit von Geist und Leib. Auf den Grund dieser Einheit hin hat die Seele ihr Daseyn, das bewußte persönliche Ich, mit seiner geist=leiblichen Empfindung seines Daseyns. Diese Seele empfindet und erkennt in allmählicher Entwicklung ihre leibliche wie geistige Begabung eben so sehr als eine sie bewegende Macht, wie als ein von ihr zu bestimmten Zwecken zu bewegendes Eigenthum. Das heißt nichts anderes als: die Seele ist nicht minder Bewußtseyn als Wille. Die Kräfte aber, welche einerseits die Seele bewegen, andrerseits von ihr in Bewegung gesetzt werden können, entstehen nicht durch des Menschen Wissen und Wollen, sie sind vor seinem Wissen und Wollen, sie allein vermitteln die Möglichkeit eines wissenden und wollenden Ich. Der menschliche Wille ist also nie schlechthin durch sich selbst bedingter Wille. Er ist Wille, bedingt durch seinen Zusammenhang mit den Kräften der menschlichen Natur, deren Kraftentwicklung einer Zunahme und Abnahme, Bildung und Verbildung fähig ist, welche nach einer Seite hin natürlich, nach der andern Seite hin ethisch, oder einerseits geist-leiblich unfrei, andrerseits geschichtlich=seelisch frei ist. „Auch für das ethische Leben in uns gilt das Gesetz, daß selbes zwar über seiner Natur schwebt, die es gebiert (falls nämlich dieses Leben frei und in vollem Genuß seiner Rechte sich befindet), daß es aber so wenig von dieser Natur sich loszumachen vermöchte, als die Flamme von dem Rauch oder die Pflanze von ihrer Wurzel" (Fr. Baader phil. Schrift. Münst. 1831. S. 173 und ebendaselbst über die „geistige Selbstcombabisirung", die in Losreißung des Willens von seiner Natur versucht würde). Dieser von der geist-leiblichen Natur ausgehende Impuls des Willens ist als natürlich bestehendes Vermögen Trieb, als geschichtlich=entwickelter Bestand des Triebes Neigung, als thatsächlich wirksamer Einfluß auf Willensacte Begehren.

† Die Lust ist die Gesammtwirkung, welche die Erreichung

des Ziels begleitet, das vom Begehren des Herzens erstrebt wird. Unter Herz (*καρδία*) verstehen wir hier nichts Anderes als die natürlich dargebotene Bezeichnung der lebendigen geist-leiblichen Persönlichkeit, insofern sie der Neigung oder Abneigung, der Liebe und des Hasses fähig ist. Von einem Sitz dieser Fähigkeit im Herzen wird ebensowenig die Rede seyn dürfen, als von einem Sitz der Intelligenz im Gehirn oder von andern dergleichen „Sitzen" des Geisteslebens. Ganz andere Bedeutung hat die physiologische Frage nach dem Zusammenhang des Blutlebens mit dem Geistesleben, oder nach dem Organ, an dessen physikalischer Bewegung Stimmungen und Richtungen unserer Seele zur leiblichen Erscheinung kommen u. dgl. Doch diese Fragen berühren uns hier nicht. Wir sagen einfach mit Christi Wort (Matth. 6, 21.): „Wo mein Schatz ist, da ist mein Herz," und wo mein Herz ist, da bin ich. Herzensbewegung ist Anziehung oder Abstoßung meiner ganzen Persönlichkeit, und mein Herz ist da befriedigt, wo ich mich selbst in einem mein ganzes Daseyn berührenden Lebenszweck und dessen Erreichung befriedigt fühle. So ist demnach Herzenslust wesentlich Selbstbefriedigung, Genügen, absolutes Vergnügen (delectatio). Es liegt nicht im Begriff der Sache, sondern in der Möglichkeit einer gedoppelten, diametral einander entgegengesetzten Herzensstellung, daß die Sache und das Wort in allen Sprachen zweideutig ist, ebensosehr etwas normales, natürlich nothwendiges, als etwas abnormes, unnatürlich verkehrtes bezeichnet. Die Frage, ob Lust etwas „sinnliches" sey, oder ob es auch eine „unsinnliche" Lust gebe, und ob die eine oder die andere „sittlich" sey, ist in dieser alternativen Fassung ein Widerspruch gegen das wirklich Thatsächliche und eine Folge des rohen Dualismus, welcher die organische wie die sittliche Einheit von Leib und Geist gleichmäßig zerreißt. Es giebt gar keine sittliche Selbstbefriedigung, welche nicht eben von meinem ganzen Selbst nach Leib und Geist, also leiblich wie geistig empfunden würde, und unsittlich würde man nur das nennen dürfen, was dem Princip nach diese Gleichmäßigkeit aufheben und im Jagen nach rein geistiger oder nach rein leiblicher Lust zu einer widernatürlichen Einseitigkeit verrenken würde. *Ἐκ γὰρ σώματος καὶ ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου συνεστῶτος ἀνάγκη καὶ τὴν εὐζωΐαν αὐτοῦ περὶ τοῦτο καὶ διὰ*

τούτων συνίστασθαι. —— *Ἡδὺ δ' ἐστὶν οἰκεῖον ψυχῆς καὶ σωματος πόθος εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν ἀγωγόν.* Eudorus bei Stobaeus ecl. II, p. 64. p. 74. ed. Heer. Vgl. auch die Frage des spätern Platonismus: *Ἐν ταῖς πράξεσιν ἀντίδοσις γίνεται πρὸς ἡδονὰς πόνων, ἣν σὺ μὲν ἀρετὴν καλεῖς· ἐγὼ δὲ τὴν μὲν ἀρετὴν δίδωμι, ἐρήσομαι δέ σε· εἰ ἄνευ τῆς πρὸς αὐτὴν φιλίας τὴν ἀρετὴν ἡ ψυχὴ εἵλετο; ἐὰν γὰρ τὴν φιλίαν δῷς, ἡδονὴν δίδως. Κἂν ὑπαλλάξῃς τὸ ὄνομα καὶ χαρὰν τὴν ἡδονὴν καλῇς, οὐ νεμεσῶ τῆς ἀφθονίας τῶν ὀνομάτων, τὸ δὲ πρᾶγμα ὁρῶ καὶ τὴν ἡδονὴν γνωρίζω.* Max. Tyr. diss. III, 6. 7. Vgl. im A. T. namentlich den Stamm ענג und seine Derivate, und für den Begriff des Verhältnisses, in wiefern es natürlich und gottgeordnet ist, z. B. jene Stelle (Ps. 37, 4.): הִתְעַנַּג עַל־יְהוָה וְיִתֶּן־לְךָ מִשְׁאֲלֹת לִבֶּךָ.

Daß das nächstliegende natürliche Motiv des Wollens und Handelns dem Menschen die eigene Lust oder Unlust sey, verkannten selbst Stoiker nicht. *Καθόλου γὰρ (μὴ ἐξαπατᾶσθε) πᾶν ζῶον οὐδενὶ οὕτως ᾠκείωται, ὡς τῷ ἰδίῳ συμφέροντι. — Ὅπου ἂν ᾖ τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐμὸν, ἐκεῖ ἀνάγκη ῥέπειν τὸ ζῶον κτλ.* Epict. diss. II, 22, 15. sqq. —

†† Nicht in dem, was als Trieb, Neigung, Begehren der menschlichen Natur, sey es Leibes oder Geistes, gedacht werden muß, liegt irgend eine ethische Beziehung. Vielmehr liegt das Ethische, als mit der Freiheit gesetzt, immer in dem Verhältniß des natürlichen Triebes u. s. w. zum Ich, d. h. in der Art, wie das Ich die Impulse seiner geistig=leiblichen Natur als bestimmten Lebenszwecken dienstbar erkennt und sie zu solchem Zwecke in Bewegung setzt. Hiemit ist sittliches Verhalten gesetzt d. h. möglicherweise beides, sowohl sittliches Mißverhalten, wie sittliches Wohlverhalten, allemal aber ein sittliches Verhalten im Gegensatz zu blindem und unfreiem Naturzwang. Wo letzterer herrscht, gleichviel ob in Form leiblicher oder geistiger Gebundenheit, da hat mit der Freiheit auch jede Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit ein Ende. Wie denn auch die Stoiker das Wesen unsittlicher oder besser sittlichkeitsloser Abnormität mit dem Verse des Euripides bezeichneten: *Γνώμην δ' ἔχοντα μ' ἡ φύσις βιάζεται* (Stob. Ecl. II, 7, p. 170. ed. Heer.) Wo aber der Mensch seinen Lebenszweck blos in der

Beziehung seiner zu sich selbst sucht und findet, da ist ihm mit natürlicher Nothwendigkeit das Glück des Lebens jene Selbstbefriedigung, die er in der Freiheit findet, blos der eigenen Neigung zu folgen.

††† In der vorchristlichen Entwicklung des heidnischen Lebens, des Lebens derer, welche Gott ihre Wege gehen ließ (Act. 14, 16.), finden sich die Typen jener Richtung ausgeprägt, welche im Ich die Lebensnorm sieht. Wo sich das in positiver Weise zum System ausgebildet hat, da kehrt überall die Lust als die Norm wieder, welche über das, was zuträglich, was gut sey, entscheidet. So im Sophismus des Atomistikers Demokrit (*ὅρος συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη*), so in der Lehre des Epicurus *οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν κακόν* oder: *τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον*), oder in der des Sokratikers Aristippus, von welchem wir übrigens wissen, daß er ebenfalls von anderer, als blos leiblicher oder sinnlicher Lust gewußt habe (*οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι.* Diog. Laert. II, 89. p. 132. ed. Meib.). Daß jener Kynismus einen Antisthenes, welcher der sinnlichen Lust scheint die vernünftige entgegengestellt zu haben, und die den Weisen vom objektiven Gesetz unabhängig machte, indem er ihn allein auf die Befriedigung der in seiner Vernunft gegebenen Lebenszwecke verwies, daß dieser Kynismus mit seiner Geistigkeit nur eine andere Form des Egoismus sey, ist ebenso augenfällig, als anerkannt (s. z. B. H. Ritter, Gesch. der Phil. Th. II. S. 120. 21.). In dem Maaße aber, als das Ich zur Lebensnorm wird, in demselben muß auch zuletzt, was normal sey, rein individuell werden, so daß es auch keine allgemeine Wahrheit hierüber giebt. So der Sophist Protagoras (*τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ*, d. h. *πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα, οἷα ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοὶ, οἷα δ' ἂν σοὶ, τοιαῦτα δ' αὖ σοί*).

Was aber die allgemeine Beziehung von Lust und Unlust zu den Fragen der Ethik betrifft, so erinnere man sich nur an jenes Wort des Aristoteles: *περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή. Διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ*

τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. Die rechte Erkenntniß lehre: *χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ* u. s. w. Vgl. auch die Bestimmung des Stoikers Zeno, wenn er die *ἠθικὴ* nennt: *ἕξις προαιρετικὴ τοῦ καλοῦ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας* (Stob. ecl. II, 7. p. 38. T. II. ed. Heer.).

Das Wort der Wahrheit, welches der Schlüssel der Selbsterkenntniß ist, zeigt uns auch jene Doppelseite an dem Ich und dessen Stellung zur menschlichen Lebensbewegung. Denn auf der einen Seite erscheint die Liebe zum Ich als Bestandtheil eines göttlichen Gebotes (3 Mos. 19, 18. Matth. 22, 39. u. s. w.) und als eine natürlich nothwendige Voraussetzung (Eph. 5, 29.). Auf der andern ist Haß des eigenen Lebens Forderung (Luc. 14, 26. vgl. Joh. 12, 25.) und sich selbst leben Ausdruck der Gottentfremdung (2 Cor. 5, 15.). In solchen Worten liegen Vorfragen, welche die Ethik in ihrer weitern Entwicklung selbst lösen muß.

§. 6. b. Das Weltbewußtseyn.

In jener Bewegung zu verharren, welche der Sphäre des Selbstbewußtseyns eigenthümlich ist, hindert den Menschen das mit dem unterscheidenden Selbstbewußtseyn zugleich erwachte Bewußtseyn um die Vielheit ihm gleichgearteter Wesen und die Manchfaltigkeit ihm gegenüberstehender natürlich und geschichtlich gegebener Dinge und Zustände, welche er als Welt von seinem Ich scheidet.* So lange es blos bei dieser Scheidung und Unterscheidung bleibt, entzündet sich vom Ich aus ein Kampf und Ringen, welches zwischen Anziehen und Abstoßen stets hin und her schwankt. Der Herrschaft des persönlichen Ichs über seine Natur erscheint die Welt als Schranke der eigenen Bewegung;** den Trieben, Neigungen und Begehren seiner Natur als Ergänzung eigener Bedürftigkeit, als Lust und Lockung,*** nicht das Ich, sondern die Welt zum Mittelpunkt der eigenen Bewegung zu machen und hierin Befriedigung zu suchen. Wie in diesem Zwiespalt das Ich sich zu stellen suche

und was es als seine ethische Vermittlung betrachte, es wird von sich aus nur zu einer Scheinlösung kommen. Die egoistische Isolirung des Ich auf sich selbst, um sich die Freiheit von den Schranken der Welt zu erhalten, ist, wie unberechtigt, so trüglich. Nur relativ ausführbar, ist sie eine erdichtete Verneinung, nicht aber eine Ueberwindung der Schranken der Welt. Das umgekehrte Verhalten, die angebliche Dahingabe des Ich an die Welt, ist ebenso unberechtigt und trüglich. Indem sie nie ohne Selbstbefriedigung vollzogen wird, taucht mitten in der scheinbaren Unterordnung des Ichs unter die Welt das Ich wieder auf. Das menschliche Leben, welches nur auf der einen Seite ein Bewußtseyn des Ichs, auf der andern Seite ein Bewußtseyn der Welt hat, bleibt ein Leben, das mit sich selbst in ethischem Streite liegt.

Zus. Daß die Erreichung des Lebensziels, wie sie Selbstbefriedigung ist, so auch im Ausgehen vom Ich und im Eingehen auf das in Natur und Geschichte dem Ich gegenüberstehende Allgemeine sich bewege, ist nur natürlich. Die Welt ist nicht minder als das Ich seiner Substanz nach durch göttliche That gesetzt und von Gott ausgegangen. Nichts destoweniger sind, von der accidentellen Verderbniß der Weltzustände ganz abgesehen, alle Theorien, welche in dieser oder jener Form die Welt zum Princip der Lebensbewegung machen, Theorien abnormer Lebensbewegung, scheinbar Gegensätze des Egoismus, in der That aber entweder Egoismus nur unter andrer Gestalt oder Verdunklung und Verneinung der sittlich-freien Persönlichkeit. † —

* Es ist von Welt hier nicht die Rede, wiefern sie eine bestimmte Weltstellung hat, sondern in der Allgemeinheit des Begriffes, nach welchem das Wort sowohl die Gesammtheit der kreatürlichen Schöpfung, als auch das auf Erden geschichtlich gewordene

Gemeinsame umfaßt, „die Reiche der Welt", die Gesammtheit von Menschen, ihre Gemeinschaften wie die einzelnen Glieder, welche dem Ich gegenüberstehen. Alles, was und so weit es als ein Anderes, dem Ich gegenüber, ein kreatürliches, vom Ich unabhängiges, selbständiges Daseyn hat, ist ein Theil der Gesammtheit, welche auch die Schrift Welt nennt. Vgl. Joh. 1, 3. *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.* V. 10. *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Act. 17, 24. *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ.* In gewissem Sinn gehört auch hieher: *αἱ βασιλεῖαι τοῦ κόσμου,* Matth. 4, 8. *Οἱ ἄνθρωποι,* Theil des *κόσμος*: Joh. 1, 4. 9. Das deutsche Wort selbst (ahd. weralt, weralti) entspricht dem griech. *αἰών.* Dem griech. *κόσμος* entspricht mittangart, mittigart, mittilgart. Vgl. Rud. v. Raumer die Einwirk. des Christenth. auf die althochd. Sprache. Stuttg. 1845. S. 373—77.

** Das Ich ist gesetzt, daß es in der Welt sich finde. Das Letztgeschaffene war der Mensch. Das kreatürliche Leben des Ich ist an die Welt gebunden, es ist eine Schranke seiner Bewegung. Denn von den Dornen und Disteln, die jetzt der „verfluchte Acker" trägt, nicht minder abgesehen, wie von dem feindseligen Wesen menschlicher Art, wie sie jetzt beschaffen ist, so ist doch die Welt überhaupt ein in sich begränztes und eben so wieder begränzendes Gebiet, innerhalb dessen die normale Lebensentwicklung des Ich stattfinden, welchem sie sich fügen muß. Man kann und soll nicht *ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν,* 1 Cor. 5, 10. Vgl. Joh. 17, 15. *οὐκ ἐρωτῶ, ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου.*

*** Daß die Welt nicht blos als Schranke, sondern auch als Lust einer Lockung dem Ich gegenübertritt, ist in einem gewissen Sinn allerdings Wirkung einer erst hinzugekommenen Weltstellung, in einem andern Sinne aber in dem ursprünglichen Wesen der Welt selbst begründet. Es ist eine Lust (*ἐπιθυμία*), die von der Welt (*κόσμος*) ausgeht, (1 Joh. 2, 17.), weil sie wirklich Bedürfnisse des Ich stillt. Der Kosmos, über welchen der Herr anfangs das Wort sprach, es sey alles gut, erweiset seine Güte auch heute noch nicht blos in Stillung leiblicher (1 Mos. 1, 29. u. s. w.), sondern auch in Stillung geistiger Bedürfnisse. (Ps. 19. Röm. 1, 20.). Ebenso daß der Mensch allein sey, ward von Anfang an als nicht

gut bezeichnet, dagegen menschliche Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen immer als Glück genannt (1 Mos. 2, 18. Prov. 27, 9. Gen. 12, 2 u. s. w.).

† In welcher Weise der *κόσμος* zum Princip normaler Lebensbewegung gemacht wurde, zeigt, wenn auch nach keiner Seite streng durchgeführt, doch in mehr oder minder ausgeprägten Andeutungen die ethische Betrachtungsweise der Heidenwelt. Die beiden Formen des allgemeinen Lebens, das Naturleben oder das geschichtlich gewordene Volksleben, bedingen dann die ethische Betrachtungsweise, und die Ethik wird entweder mit der Physik oder mit der Politik in engste Beziehung gesetzt. Man kann zwar nicht sagen, daß in der ethischen Betrachtungsweise z. B. des klassischen Alterthums der *κόσμος* nach der einen oder andern Seite seines Daseyns in ausschließlicher Weise zur höchsten Lebensnorm erhoben worden sey. Denn in die mehr physische Anschauung spielt auch die Erwägung des Politischen herein, und in das Politische eine Beziehung auf Götter und Göttliches, deren Entstehung sich aus den beiden bis jetzt besprochenen Sphären des Bewußtseyns gar nicht erklären läßt. Ueber jene unterschiedslose Durchdringung der Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität namentlich in der frühsten Anschauungsweise der Griechen vgl. z. B. Naegelsbach, die homerische Theologie S. 200 ff. Die stoische Ethik ist der ausgebildetste Typus der ersten Seite. Die vita secundo defluens cursu (*ἐνδαιμονία, εὔροια βίου*) besteht in der Erkenntniß und Hingabe an die Naturnothwendigkeit. Das Zenon'sche *ὁμολογουμένως ζῆν*, oder das des Kleanthes: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, oder, wie sich bestimmter Chrysippus ausdrückt: *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* (ähnlich Diogenes und Archedemos) ist Inbegriff der normalen Lebensbewegung. Inbegriff aller Verwerflichkeit ist daher einem Antonin: *ἀπόστημα καὶ οἷον φῦμα τοῦ κόσμου.* Darum ist auch das Gegenbild oder besser die Karikatur des apostolischen Wortes (Röm. 11, 36.) der betende Ausruf stoischer Weisheit: *ὦ φύσις ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.* So beginnt auch nach Chrysippus alles Urtheil über Gutes und Böses von Zeus und der allgemeinen Natur. Diese Natur also, die als die Welt dem Einzelnen gegenübersteht, nimmt zugleich die Stelle Gottes und der göttlichen Nothwendigkeit ein, und zu dieser Natur ver-

hält sich der Einzelne wie der untergeordnete Theil zum Ganzen, wie der Krieger zum Feldherrn (Epict. diss. 2, 10. 3, 24, 34.), gleichviel ob man mit Chrysipp unter φύσις τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην oder mit Kleanthes τὴν κοινὴν μόνην verstehe (vgl. Diog. Laert. VII, 87—89 und Stob. ecl. II, 7. p. 132 sq. ed. Heer. T. II.). Dieses Ganze steht dem Einzelnen gegenüber als das Nothwendige und dieser Nothwendigkeit frei die Freiheit unterordnen, ist Sittlichkeit. Die innern Widersprüche dieser Meinung sind handgreiflich. Denn das Allgemeine, das Nothwendige, soll als bestimmendes Princip dem Theil, dem Einzelnen innewohnen; die Dahingabe an das Allgemeine soll freiwillig geschehen; und der Zweck solcher Dahingabe soll die Einzelglückseligkeit seyn. Da kehrt die Selbstbefriedigung wieder ein in Form einer Preisgabe des Einzelnen an die Nothwendigkeit des Allgemeinen. Die im Alterthum vorherrschende Betrachtungsweise war aber die, in der Volksgemeinschaft, im Staate und dessen Gesetzen die Verkörperung des allgemein Nothwendigen oder die Lebensnorm zu erblicken, an welche das Ich das Eigene hinzugeben habe. So namentlich bei den Römern. Aber auch da war es nicht eigentlich der Staat und die Idee des Staats, sondern der praktische Staatsnutzen, dessen Wahrung als die gleichmäßige Pflicht und das gleichmäßige Interesse jedes Einzelnen erschien. Die Tugend und Sittlichkeit war dann eigentlich die, sein Sonderinteresse im Staatsinteresse zu suchen und zu finden. Illam vero utilitatis sequendae rationem Romani a domestica rerum suarum procuratione ad gerendam quoque rempublicam transferebant, ut, quae in commune viderentur conducere, dummodo juris imagines servarentur, saepe decreverint recti honestique cura posthabita. C. L. Roth de satirae romanae indole cet. Heilbr. 1844. Vgl. Denselb. zur Theorie und innern Geschichte der röm. Satire. Stuttg. 1848. S. 26 ff. Die Macht, welche diese Vorstellung ausübte, mag daran erkannt werden, daß auch diejenigen sie theilten, welche nach anderer Seite hin darüber hinausgingen. Selbst von Sokrates wird daher der Ausspruch berichtet: φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι — νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γινώσκεις; dem Aristoteles ist das Objekt der Ethik nicht „das Gute an sich, sondern das menschliche und poli-

tische Gut, welches praktisch nützlich und ausführbar ist." Bei Platon endlich, welcher, wie kein anderer griechischer Philosoph, ein absolut Gutes erkannte und lehrte, ging dennoch auch die Vorstellung vom Allgemeinen, welches dem Einzelnen gegenüber das einzig Berechtigte sey, nebenher, und der Satz, daß der Staat der beste sey, wo *πάσῃ μηχανῇ τὸ λεγόμενον ἴδιον πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξῄρηται*, führte ihn bis zur Consequenz einer Gemeinschaft der Güter, Kinder, Weiber. (Welche praktische Nutzanwendung man von der, übrigens bereits von Diogenes (s. Diog. Laert. VI, 72) postulirten Weibergemeinschaft machte, berichtet Epiktet. *Ἐν Ῥώμῃ αἱ γυναῖκες μετὰ χεῖρας ἔχουσι τὴν Πλάτωνος πολιτείαν, ὅτι κοινὰς ἀξιοῖ εἶναι τὰς γυναῖκας. — — Καὶ τὸ ὅλον οἱ ἄνθρωποι χαίρουσιν ἀπολογίας τοῖς ἑαυτῶν ἁμαρτήμασι πορίζοντες.* Epict. Fragm. 53.) Abgesehen aber von den wirklichen oder denkbaren unsittlichen Consequenzen jener Forderung, welche unbedingt Dahingabe des Eigenen und des Eigenbesitzes an das politische Ganze und Allgemeine fordert, d. h. begehrt, daß das Recht der politischen Allgemeinheit Alles und das Recht des Einzelnen nichts gelte, scheitert auch hier das Postulat an der Thatsache, daß das Gesammtinteresse politischen Wohlergehens ja doch nur zugleich im Sinne der Befriedigung des Einzelinteresses erstrebt wird. Ja selbst wenn diese Befriedigung unter den größten anderweitigen Opfern nur so stattfände, daß man sein Genügen im Ruhme eines guten und patriotischen Bürgers suchte, so wäre hiemit allein schon der Schein der Dahingabe der Eigenbefriedigung an das Allgemeine zerstört und es gälte von dieser angeblichen Verzichtleistung auf das Eigeninteresse, was ein Alter von der Verzichtleistung der Philosophen auf Ruhm sagt: Philosophi etiam in libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt: in eo ipso, in quo praedicationem nobilitatemque despiciunt, praedicari de se ac nominari volunt. *Cic.*

Aber auch in Bezug auf den *κόσμος*, auf die Stellung des Ich zur Gesammtheit, stellt das Wort der Offenbarung jene geheimnißvollen Fragen, deren Lösung die Offenbarung selbst giebt, und in ihr die Wahrheit. Dieselbe Welt, aus welcher der Mensch nicht gehen kann noch soll, ist das von Gott Geliebte (Joh. 3,

16. 17.). Nichtsdestoweniger ist sie, als vergänglich, das von Gott Geschiedene (1 Cor. 7, 31. 1 Joh. 2, 17.). Man soll die Welt brauchen (1 Cor. 7, 31), aber nicht sie lieben (1 Joh. 2, 15.). So ist auch in Bezug auf die menschliche Gemeinschaft gesagt, daß man den Nächsten lieb haben solle, wie sich selbst, das Weib lieb haben wie sich selbst (Eph. 5, 28.), der Obrigkeit, den Herren, den Aeltern unterthan seyn als dem Herrn (Röm. 13, 1. Eph. 6, 1. 5. u. s. w.). Nichtsdestoweniger gilt als allgemeine Wahrheit: *μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων* (1 Cor. 7, 23.), und man solle Gott mehr gehorchen als Menschen (Act. 4, 19. 5, 29.), ja *μισεῖν πατέρα, μητέρα, καὶ τὴν γυναῖκα* u. s. w. (Luc. 14, 26.)

§. 7. c. Das Gewissen in seiner Wirkung.

In dem Zwiespalt zwischen dem Ich und der Welt würde das Leben des Menschen beharren, wenn nicht mit übermenschlicher Gewalt im Innersten seines Wesens eine Kunde sich geltend machte, welche vom Ich und von der Welt weg auf ein Höheres hindeutet, das allein der wahre Grund und das wahre Ziel alles Lebens sey. Ihm gegenüber wird der Mensch inne, daß das Ich und die Welt nur Formen des kreatürlichen Lebens sind, welche beide, geschaffen und ausgegangen von einem Anfänger und Urheber aller Dinge, von Gott, allein auch in der steten Unterordnung ihrer Beziehungen unter Gott, den Grund, den Erhalter und Leiter ihrer Existenz, die wesentliche Erfüllung ihres Daseyns haben. In demselben Bewußtseyn der Beziehung alles kreatürlichen Lebens zu Gott hat der Mensch die Einsicht in die wahre Lebensnorm, die Erkenntniß der wahren Sittlichkeit (vgl. §§. 3. 4.). Die innere Offenbarung nun, welche im Menschen diese Einsicht vermittelt, nennt die Sprache: Gewissen.*

* Die Kunde von einem höchsten, das menschliche Leben bedingenden Principe, kraft dessen jede Lebensbewegung, die in Einheit mit diesem Principe stattfindet, von dem Menschen als normal

erkannt wird, und zwar ganz abgesehen vom Verhältniß zur Lust des Ich oder der Angemessenheit zu den Zwecken, den Schranken und Forderungen der Weltbewegung — diese Kunde ist eine Thatsache des allgemein menschlichen Lebens. Vergleicht man aber die Zeugnisse, welche hierüber in dem Bekenntniß der heidnischen Weisen vorliegen, so kann man nicht sagen, weder daß kraft des Gewissens sich ihnen die Beziehung alles kreatürlichen Lebens zu Gott in der ausgesprochenen bestimmten Erkenntniß vermittelt habe, noch daß das Wesen und die Bedeutung des Gewissens in rechter Weise von ihnen erkannt gewesen sey. Aber die Thatsache der im Gewissen gegebenen Kunde ist, wenn auch bald reiner, bald trüber, offenkundig bezeugt, und während ein unentstelltes Bewußtseyn um das Gewissen in der Heidenwelt gar nicht einmal erwartet werden kann, ist die durch alle Entstellung hindurchleuchtende Wahrheit nur um so bedeutsamer. So gereicht allerdings die herrschende Identification von Gewissen mit *νοῦς, φρόνησις* zur Trübung des rechten Verständnisses. Und sie findet eben so sehr bei dem statt, welchen man als Vater der Ethik, als den Ersten rühmt, der untersucht: *ὅ τε τὸ ἐν μεγάροισι κακόν τ᾽ ἀγαθόν τε τέτυκται,* und gefunden habe: *ἓν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην· καὶ ἓν μόνον κακὸν εἶναι, τὴν ἀμαθίαν·* als bei denen, welche, wie die Stoa, jene pantheistische Einheit des *νοῦς* mit der göttlichen Weltseele behaupteten und vom *νοῦς τοῦ Διὸς μέρος, τοῦ τὸν κόσμον διοικοῦντος ἀπόῤῥοια*, divini spiritus pars ac veluti scintilla quaedam redeten. (Vgl. z. B. die schlechte Consequenz der Vermischung von ratio und conscientia bei Seneca ep. 124: Non magis infans adhuc boni capax est, quam arbor aut mutum aliquod animal. Quare autem bonum in arbore animalique muto non est? quia nec ratio. Ob hoc in infante quoque non est: nam et huic deest. Tunc ad bonum perveniet, cum ad rationem pervenerit. Est aliquod irrationale animal: est aliquod nondum rationale: est rationale, sed imperfectum. In nullo horum bonum.) Bei dem Allen aber hatte man die Erkenntniß eines in sich Guten und Vollkommenen, quod suapte natura placet gefunden, von welchem der Mensch eine *ἔμφυτος ἔννοια* habe, wie Einer sagt, dem man sonst nichts weniger als eine wahre Erkenntniß des Gewissens nachrühmen kann, nämlich Epiktet. Jener *νόμος ἄγραπτος*,

jene *νόμιμα ἄγραπτα* der Philosophen, der Dichter, der Gesetzgeber sind ganz und gar nicht das Gewissen selbst; aber ein Zeugniß dafür, daß einem Sokrates, Platon u. s. w. der Begriff der Lebensnorm nicht in der konkret gewordenen Vernünftigkeit der Staatsgesetzgebung aufging. Darüber, daß der Begriff des Guten mit Gott und göttlicher Weltregierung zusammenfalle, vgl. namentlich *Plat.* de legg. lib. X. Und wie dies, wenn auch in dunkler Weise, eine allgemeine Empfindung und Ahnung sey, drückt jener Vers des Xenophanes bei Sextus Empiricus p. 71. aus: *Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς ὀύτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγων περὶ πάντων. Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένα εἰπὼν, Αὐτὸς δ' ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται-* Es ist jene Wahrheit, die neben allem Irrthümlichen in populärer Weise Cicero ausspricht: Et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus est, quo sublato jacent omnia, oder wie Seneca sagt: Subesse animis, etiam in pessima abductis boni sensum, nec ignorari turpe, sed negligi; omnes peccata dissimulant, et quamvis feliciter cesserint, fructu illorum utuntur, ipsa subducunt. — — Tuta scelera esse possunt, secura non possunt. — — Hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse, eo quod perpetuo illam solicitudo urget ac verberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere. In ergreifender Wahrheit schildert die Gewalt des Gewissens Juvenal in den bekannten Versen: Cur tamen hos tu Evasisse putas, quos diri conscia facti Mens habet attonitos et surdo verbere caedit, Occultum quatiens animo tortore flagellum? Poena autem vehemens ac multo saevior illis, Quos et Caeditius gravis invenit aut Rhadamanthus, Nocte dieque suum gestare in pectore testem. — — Has patitur poenas peccandi sola voluntas. Nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum, Facti crimen habet. Cedo, si conata peregit? (Juv. Sat. XIII. 192—98. 208—10.). Ja inmitten der stoischen Verkehrtheit schlummert jene Wahrheit, welche als einen alten Spruch die griechische Weisheit überliefert hat: *Ὅ τι ἂν ἀγαθὸν πράττης, εἰς θεοὺς ἀπόπεμπε*, und der halb blasphemische Satz des Menan-

der: Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός ist doch nur eine ähnliche Entstellung einer tiefen Wahrheit, wie jenes Wort des Sextus Empiricus, das er zur Rechtfertigung des Empedokles aussprach: τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ τὸν ἐκτὸς κατείληφεν. Auch die Scheu vor göttlichem Zorn ist in den Heiden die Wirkung des Gewissens. Vgl. die Stellen aus Homer bei Naegelsbach a. a. O. S. 200.

§. 8. α. Das Wesen des Gewissens.

Was Wesen des Gewissens sey, ist nicht aus der Form zu bemessen, in welcher es im Menschen erscheint.* Vielmehr führt uns der Inhalt seiner Wirkung zur Erkenntniß seiner eigentlichen Wesenheit. Denn kraft des Gewissens wissen wir uns in ein Verhältniß versetzt, welches nicht nur mit den kreatürlichen Leben da ist, aller weitern Lebensentwicklung vorangeht und sie bedingt, sondern auch im Menschen das Bewußtseyn einer Beziehung vermittelt, welche als übernatürlich im Kreise des kreatürlichen Daseyns gar nicht liegt. Wäre das Wesen des Gewissens schlechthin mit der Gesammtheit kreatürlicher Beziehungen eins, so wäre seine Wirkung unbegreiflich. Begreiflich ist sie, wenn das Wesen des Gewissens jenen Ursprung hat, dessen uns die göttliche Offenbarung im Worte gewiß macht. Denn diese Offenbarung sagt, daß kraft des schöpferischen Aktes und von ihm an ein geistiger Wesenszusammenhang den Menschen mit Gott verbinde, also daß im Herzen jener Geist des Lebens wohnt, welcher zu bleibendem Verkehr mit Gott und Gottes mit ihm bestimmt ist, und hiemit jenes Licht ist, welches im Spiegel menschlichen Bewußtseyns sich abspiegeln soll, auf daß am Widerschein des Göttlichen das eigene Leben des Menschen erwache, zu ihm sich bekenne, ihm sich strebend zuneige, und in diesem Wechselverkehr seine Befriedigung und Seligkeit finde.** Darum allein, weil im Gewissen für den Menschen jener Lebensverkehr mit Gott stattfindet, kraft dessen er Wesens-

ähnlichkeit mit Gott hat, hat der Mensch auch ein Bewußtseyn des Wahren und Guten. Denn Gott allein ist das uranfänglich und unbedingt Wahre und Gute, in abgeleiteter und bedingter Weise aber das, was als sein Werk und seine Wirkung betrachtet werden kann und in seinem Daseyn sich in Einheit mit den von Gott gesetzten Zwecken desselben findet.***

* Jene Verwechslung der Erscheinung mit dem Wesen findet sich bei neueren und älteren Systematikern; im gewöhnlichen Leben ist sie eigentlich jetzt noch die herrschende Betrachtungsweise. Was seiner Zeit Thomas Aquin meinte: Conscientia proprie loquendo non est potentia sed actus: est actualis applicatio scientiae ad ea quae agimus (S. Th. P. 1. qu. 79. art. 13), das ward auch bei den spätern protest. Ethikern stereotyp, welche mit Budde das Gewissen als eine operatio intellectus humani, eine facultas mentis betrachten und die allerdings auf Grund des Gewissens entstehende Reflexion, das sich entwickelnde sittliche Urtheil, mit dem Gewissen selbst verwechseln. Daher solche falsche Bestimmungen, wie die des zuletzt Genannten: Conscientia est argumentatio hominis de actionibus suis ad legem relatis. Das entgegengesetzte Extrem bildet jene Ansicht, welche entweder mit klarem, pantheistischen Bewußtseyn, oder in unklarer Anschauung und Nachahmung antiker Formeln das Wesen des Gewissens wie eine Art von göttlicher Substanz, dem kreatürlichen Geiste einverleibt, betrachten. (Vgl. z. B. Ausdrucksweisen, wie sich deren Chrysostomus bedient: κριτήριον — φυσικὸν καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐντεθέν oder θεῖον καὶ παρὰ θεοῦ ταῖς ἡμετέραις ἐνιδρυμένον ψυχαῖς. Chrys. in Ps. VII. hom. III. in Jes. VI, 2.). Dem liegt die richtige Wahrnehmung eines kraft des Gewissens gegebenen unwandelbaren und ewigen Moments zu Grunde, welche aber zu einer unwahren Zerspaltung der Einheit des kreatürlichen Geistes, ja, beim Lichte betrachtet, zur Aufhebung des kreatürlichen Wesens des menschlichen Geistes gemißbraucht wird.

** Das Gewissen ist nach einer Seite hin betrachtet nichts anderes, als der Geist des Menschen, insoweit sich der Mensch

vom Thier unterscheidet. Denn das höchste und wesentliche Merkmal des Unterschieds von Mensch und Thier ist das Gewissen; alle andern Unterschiede scheinen mir gemacht und willkührlich. Das Gewissen ist mir insofern identisch mit Menschengeist überhaupt, als es nicht Geist im Geiste, nicht Göttliches im Geschöpflichen, überhaupt nicht etwas ist. Aber nach einer andern Seite hin geht es nicht auf im Begriff des Menschengeistes. Es ist vielmehr Benennung des Geistes oder des Menschen, insofern unser Daseyn und Bewußtseyn ein „Leben, Weben und Seyn in Gott“ (Act. 17, 27 ff.) genannt werden kann und muß. Es ist nicht blos der zum beständigen geistigen Verkehr mit Gott organisirte Menschengeist, sondern zugleich der beständige geistige Verkehr Gottes mit dem kreatürlichen Geiste. So ist das Gewissen nicht Substanz, sondern actuelles Wechselverhältniß Gottes mit dem menschlichen Geiste und umgekehrt. Und das ist der Grund, warum wir nicht blos sagen können, das Gewissen ist der Geist, sondern müssen die „Gedanken unseres Herzens“ (Röm. 2, 15.) von dem unterscheiden, was das Gewissen seinem Wesen nach ist. Denn seinem Wesen nach ist es nicht die im Herzen erzeugte Wirkung, oder das „Werk des Gesetzes geschrieben in unsere Herzen“ (Röm. 2, 15.), sondern es ist seinem Wesen nach eine immer wirksame Bethätigung Gottes an unserem Geiste, eine Bethätigung, die von Anfang an mit dem ewigen Sohne, dem „Worte“ zusammenhängt. Denn „in ihm war von je Leben und dieses Leben war das Licht der Menschen“ Joh. 1, 4. Insofern ist die נִשְׁמַת אָדָם eine Leuchte Jehovahs Prov. 20, 27. vgl. Hiob. 32, 8. verschieden von dem göttlich schöpferischen Lebenshauche (נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים), welcher alles kreatürliche Leben, auch das der Thierwelt, bedingt, Gen. 7, 22. Gott allein vermittelt im Menschen das Bewußtseyn, daß unser höchster Lebenszweck Gemeinschaft mit Gott sey. Und der irdische Factor dieses Bewußtseyns ist unser Geist, welcher als Gewissen zugleich beständiger Verkehr Gottes mit uns und unser mit Gott ist. In diesem Sinne kann man mit Wessel die aristotelisch-scholastische Definition von intellectus und synteresis verwerfen und das Gewissen nennen: non animae potentiam aut naturalem habitum animae, sed magis inspiratum spiraculum vitae di-

vinitus et divinam tum voluntatis tum intelligentiae assistentiam. (Wess. farr. rer. theol. de provid. Dei c. 11.) —

So bleibt denn auch der einheitliche Begriff des kreatürlichen Geistes, welchen gegen Gnosticismus und Manichäismus, gegen die schlechte Theilung in animus und anima, animus intellectualis und spiritalis u. dgl. die abendländischen Kirchenväter festhielten. Wir geben einem Tertullian Recht, wenn er die Unterscheidung von einem divinum et impassibile und einem humanum et passibile verwirft und sagt: Nos autem animum ita dicimus animae concretum, non ut substantiae otium, sed ut substantiae officium (Tert. de anima c. 12.). Er nennt mit Recht die anima uniformis duntaxat substantiae nomine (ibid. c. 10.). Vgl. denselben de an. c. 16 u. fragm. de censu anim. lib. adv. Hermog. opp. ed. Pamel. p. 1109. Dasselbe hält Augustin fest (de fide et symb. c. 10.) und die Unterscheidung von pars intellectualis et spiritualis, die man ihm in einem neuern Compendium der Dogmengeschichte als eigene Meinung unter Berufung auf de civ. Dei 10, 9. angedichtet hat, führt er dort nur als Meinung des von ihm bekämpften Porphyrius auf. In demselben Sinne sagt der Verfasser des lib. de dogmat. ecclesiastic. 19. 20.: Non est tertius in substantia hominis spiritus, sicut Didymus contendit, sed spiritus ipsa est anima u. s. w. Was endlich die apostolische Stelle 1 Thessal. 5, 23. anlangt, so kann ich in diesen Worten (*αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρ. Ἰ. Χρ. τηρηθείη*) nimmermehr eine, aus andern Stellen des Apostels nicht erweisliche, Trichotomie, am wenigsten im platonischen Sinne, finden. Vielmehr sehe ich in dem Wunsche, daß „unversehrt unser Geist und Seele und Leib unsträflich bewahrt werden möge," nur eine einfache Steigerung des Ausdrucks, eine climax descendens, in welcher der Apostel vom Geist, der jetzt schon „Leben ist Gerechtigkeithalber" (Röm. 8, 10.) fortschreitet zur Psyche des ganzen Menschen nach seiner geist-leiblichen Natur, und dann noch ausdrücklich durch den Zusatz Leib hervorhebt, daß er der Gnadenbewahrung auch den Leib befehle, der hienieden ein Tempel des heil. Geistes, dereinst ein Gefäß der Verklärung seyn solle.

*** Ὀυδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, sagt Christus Matth. 18, 17. Nicht der Sprache, aber der Sache nach fällt das Bewußtseyn des Guten zusammen mit dem Gottes. Es war eine unbegründete und an sich inhaltlose Spielerei, das Zusammenfallen des unbedingt Guten mit dem Begriffe Gottes in der angeblichen Identität des Namens finden zu wollen. Gut ist gothisch: gôds, mittelhd.: guot. Gott aber ist gothisch: goth, mittelhochd.: got. Für uns ist es einerlei, ob Grimm Recht hat, der den Namen Gott mit dem persischen: Khodâ, zend. quadâta, sanskr. svadâta d. h. a se datus, increatus in Zusammenhang bringt, oder ob Windischmann, welcher als Wurzel das im Griech. κεύθω Erhaltene annimmt: absconditus, der Verborgene, und Andere noch anders. Die Hauptsache ist die, daß die Erkenntniß eines unbedingt Wahren und Guten im Kreatürlichen an sich eben gar keine Wurzel hat, sondern, so wie es gedacht wird, ein Gedanke ist, welcher etwas Außerkreatürliches und Ueberkreatürliches ausspricht. Denn aus Vergänglichem und von Vergänglichkeit und Sünde Zerrissenen kommt dem Menschen nicht der Gedanke von etwas unbedingt Wahrem und Gutem. Und wenn es ihm auch nur aus dem Gegensatz zum thatsächlichen Zustande des Ich und der Welt käme, so hätte der Mensch hiemit nicht blos etwas verneint, sondern etwas gesetzt, dessen Wurzel in ihm undenkbar ist, wenn seine Lebensbeziehung und sein Erkenntnißquell blos dieses Daseyn der Vergänglichkeit und der Sünde wäre. Wenn aber der Mensch von einem unbedingt Wahren und Guten redet, so ist das ein Ausdruck für ein und dasselbe Verhältniß, nur nach einer gedoppelten Seite hin gedacht. Wahr ist das mit sich und seiner Idee Gleiche, dem vollkommene Wesensharmonie zukommt; dasselbe ist gut, wiefern das Wahre in dieser seiner Wesensharmonie sich selbst und andere befriedigt; das erste ist Bezeichnung des Verhältnisses an sich, das zweite in seiner Beziehung auf das in diesem Verhältniß stehende Wesen, oder auf andere, auf welche dieses Wesen die ihm entsprechende Einwirkung üben kann. Was aber wäre das absolut Wahre und Gute, wenn nicht allein der, welcher die Idee alles Seyenden, des Ungeschaffenen und alles Geschaffenen Urgrund, omnis vitae principium atque finis ist, und wie er ohne Wandel sich selbst gleich ist, so allein in sich selbst seine Befriedigung

hat und in sich selbst die Befriedigung des Sehnens aller Kreatur ist? Ist er aber allein das Wahre und das Gute, so kann auch in abgeleiteter Weise wahr und gut nur seyn, was sich als *κτίσμα τοῦ θεοῦ*, als ein *ἄνωθεν καταβαῖνον* erweist (s. 1 Tim. 4, 4. Jac. 1, 17.), d. h. alles was, wenn es auch einerseits menschlich oder kreatürlich ist, doch auch andrerseits als göttlich sich zu erkennen giebt. Der stoische Satz: *Ὕλη τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν* (Epict. III. 3, 1.) hat auch für die Schule seine haltbare Consequenz nur in dem falschen Vordersatz, daß dieses *ἡγεμονικόν* als eine *Διὸς ἀπόῤῥοια* betrachtet werden müsse.

§. 9. β. Die Erscheinungsform des Gewissens.

Wie das Gewissen erscheine, ist von andern Gründen abhängig, als den im Wesen des Gewissens gegebenen. Schon mit der Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns ist es gesetzt, daß, auch bei völlig normalem Verhältniß, das Gewissen sich unmöglich auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung oder den verschiedenen Arten und Graden der geistigen Receptivität in gleicher Weise abspiegeln kann.* Sodann ist in dem persönlichen Ich des Menschen wie in seiner Stellung zur Welt die Möglichkeit gegeben, daß der Mensch Impulse von einem Andern als dem Gewissen empfangen, auf dieses Andere mit dieser oder jener Kraft seines geistigen Lebens eingehen, ja dieses Andere zum Centrum seiner persönlichen Lebensbewegung machen kann. Je nach dem Maaße nun, in welchem das Letzte geschieht, ändert sich die Stellung des Gewissens und hiemit dessen Erscheinung im menschlichen Bewußtseyn. Während das Gewissen seinem Wesen nach widerspruchsloses Inneseyn und Innewerden Gottes, des Wahren und Guten wäre, um welches sich alle Kräfte des menschlichen Wesens bewegten,** findet es sich jetzt in unserm Bewußtseyn zugleich mit dem Bewußtseyn des Unwahren und Bösen, welchem das Wahre und Gute als

gebietende Forderung entgegentritt; das Gute und Göttliche erscheint als ein anderes denn wir, und an die Stelle des: Ich will, tritt das: Du sollst. Nur in der Form des Wissens, der Forderung, ja vorherrschend in der der Anklage erscheint jetzt erfahrungsgemäß das Gewissen. Diese bleibende Stellung des Gewissens kann ihre Erklärung nur aus einer hereingekommenen, jetzt aber habituellen Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, nicht aus dem Wesen des Gewissens finden.***

* Es ist mit dem Gewissen in uns wie mit der Welt der realen Objecte außer uns. Beides ist vom Anfang alles menschlichen Bewußtseyns an ein und dasselbe, aber es ist nicht dasselbe für Jeden. Das Gewissen ist im Kinde nichts Anderes als im Greise. Es ist in Beiden dasselbe göttliche Verhältniß, welches als Lebensverkehr des Geschöpfes mit dem Schöpfer die Fülle göttlicher Kräfte, Regungen, Erkenntnisse in sich beschließt. Aber es beschließt sie also, daß an ihm das menschliche Leben groß werde und reife; je nach der Reife erschließt sich der Inhalt des Gewissens dem menschlichen Bewußtseyn. Die Reife nun ist schon je nach den Altersstufen verschieden, von andern innerlichen oder äußerlichen Verhältnissen, wie diese auf die Verschiedenheit der individuellen Entwicklung einwirken, ganz abgesehen. Aber im Normalzustande wäre bei aller Verschiedenheit der Entwicklung auf jeder Stufe derselben die Macht des Gewissens die gleiche. Nicht davon, ob das Gewissen in der Form der dunkelsten Ahnung oder der klarsten Erkenntniß sich kund gebe, sondern von der Empfänglichkeit des menschlichen Gesammtzustandes hängt die Macht der Wirkung ab.

** Das Gewissen ist das Medium, kraft dessen das menschliche kreatürliche Daseyn ein ζῆν, κινεῖσθαι, εἶναι ἐν θεῷ genannt werden darf. (§. 8.) So wenig der Mensch sich seines physischen Lebens anders bewußt seyn kann, als darin, daß er es als lebendiges Daseyn inne wird, so wenig kann der Natur der Sache nach jenes Leben, welches das Gewissen vermittelt, dem Menschen als Leben sollen erscheinen. Zwar hat bereits Origenes das Gewissen als lex Dei in die christliche Sprache eingeführt (de princ. III. p. 299, ed. Redep.). Aber wenn man

diesen Namen nicht gedankenlos brauchen, sondern dem Gedanken des Namens nachgehen will, so wird man allemal finden, daß hiemit ein Zwiespalt oder eine Getheiltheit und ein Unterschied genannt ist, zu dessen Erklärung die Bezeichnung des Gewissens als inneres göttliches „Gesetz“ gar nichts thut. Denn um Gottes Willen als um ein mich bestimmendes Gesetz kann ich gar nicht wissen, es sey denn aus dem Unterschiede meines Willens, welcher Anderes will, als der mir gegenüberstehende Gotteswille. Dann erfahre ich Gottes Willen als Gesetz; außerdem als einen meinem actuellen Wollen völlig entsprechenden, mit meiner eigenen Neigung zusammenfallenden Bestimmungsgrund. Es gilt gegen den Namen „inneres göttliches Gesetz“, wenn er sich für einen Begriff des Wesens dieses Verhältnisses ausgiebt, dasselbe, was Baader gegen die Kant'sche Vorstellung von dem Willensgesetze oder „von dem absurden Begriff eines sich selbst gegebenen oder selbstgemachten Gesetzes“ sagte. (Phil. Schrift. S. 12.)

*** Daß das Gewissen in der Form des Gesetzes erscheint, ist schlechterdings weder aus dem Wesen des Gewissens, noch aus dem Wesen der menschlichen Natur, aus ihrer Freiheit oder dem Werden ihrer Entwicklung zu begreifen. Brauchten doch schon die Alten das Daseyn eines Gesetzes, die Abhängigkeit von ihm, als Erweis der Bosheit und Ungerechtigkeit menschlicher Art. Ὦ πῶς πονηρόν ἐστιν ἀνθρώπων φύσις τὸ σύνολον· οὐ γὰρ ἄν ποτ' ἐδεήθη νόμου oder: δίκαιος ἂν ᾖς, τῷ τρόπῳ χρήσῃ νόμῳ. Mit diesem einzigen Satz fällt die der vorchristlichen Welt eigene falsche Schulweisheit, nach welcher man auch heute noch, einem Epiktet gleich (Fragm. 122.), uns das Gesetz als heilbringenden Arzt, ἰατροὶ σωτῆρες, anpreist. Daß der Wille Gottes von Anfang seiner geschichtlichen Offenbarung an den freien Menschen in der Form des: Du sollst, trat, beweist gar nichts für die Form des Gewissens. Der Wille eines Andern hat, wo er dem eigenen Willen gegenüber äußerlich kund wird und ihn zu bestimmen gedenkt, gar keine andere denkbare Form als diese. Aber das Gewissen ist nicht der dem freien Willen des Menschen gegenüberstehende Wille Gottes, sondern der das ganze menschliche Leben bedingende und tragende göttliche Lebensverkehr, kraft dessen die Gemeinschaft des geschöpflichen Geistes mit Gott da ist. Diese

daseyende Gemeinschaft wird mir so wenig durch die Freiheit meines Willens an sich zur seynsollenden, als ich etwa deßwegen, weil ich frei bin, mir angeborne Naturtriebe als Gesetze und Postulate fühle, statt sie als eigenen Trieb, Neigung und Begehren zu fühlen. Mit der Freiheit ist ja nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit gegeben, jene Lebensgemeinschaft mit Gott, die da ist, nicht als Lebenszweck zu begehren, sondern sie als etwas, was seyn soll, aber nicht ist, mir fern zu halten. Das geschieht dann aber nicht durch die Freiheit des abstracten Willens, sondern durch die Freiheit eines zum Bösen geneigten Willens. Darum erklärt Freiheit an sich gar nichts, wenn gefragt wird, warum Gottes geistiger Verkehr mit dem geschöpflichen Geiste uns in der Form von Gesetz zum Bewußtseyn komme. — Noch viel weniger kann man sich auf das Werden der menschlichen Entwicklung berufen. Denn wie läge im Werden irgendwie der Widerspruch zu dem, was ist? Die Einheit aber, welche kraft des Gewissens zwischen Geschöpf und Schöpfer gesetzt ist, ist nicht eine werdende, sondern eine allem bewußten Werden vorangehende. Diese Einheit also kann auch das werdende Bewußtseyn nur als eine seyende, nicht als eine seyn sollende wissen. Soll sie seyn, so muß in der Entwicklung des Werdenden eine Entfremdung eingetreten seyn, welche sich weder aus dem Wesen des Gewissens, noch aus der kreatürlichen Entwicklung begreifen läßt. Am aller unstatthaftesten war jene Meinung, welche sich auf das somatische Leben der Menschen, dem man sofort mit dem Worte Sinnlichkeit eine falsche Voraussetzung unterschob, bezog, und in ihm die Seite des Daseyns sah, welche als nicht aufgenommen in jene Einheit mit Gott, wie sie das Gewissen vermittelt, im Gewissen den Gegensatz habe, der „necessitirend" auf sie einwirke. Denn geht man nicht von der Vorstellung des rohesten Dualismus aus, so ist schlechthin nicht zu begreifen, wie dem gottgesetzten Substrat des irdisch-menschlichen Daseyns es eigenthümlich seyn solle, eine gleichsam selbständige Richtung, ein Lebensprincip zu haben, welches sich im Gegensatz zu dem gottgesetzten Principe, dem Gewissen finde. — Von der erfahrungsmäßigen Form des Gewissens hat es auch den Namen (συνείδησις, conscientia), weßhalb namentlich Vieles in der Schrift von der συνείδησις Gesagte nicht auf das Gewissen nach

3*

seinem Wesen, sondern nach seiner Erscheinung zu beziehen ist, so z. B. die Prädikate *συνείδησις ἀγαθή, καθαρά πονηρά* u. s. w. Vgl. ferner die *συμμαρτυροῦσα συνείδησις καὶ οἱ λογισμοὶ κατηγοροῦντες ἢ καὶ ἀπολογούμενοι.* Röm. 2, 15.

§. 10. γ. Der Widerspruch mit dem Gewissen oder das Gewissen und die böse Neigung.

Ueber die Art des Widerspruchs, welchem gegenüber die Form sich gestaltet hat, in der jetzt erfahrungsgemäß das Gewissen in uns erscheint, giebt dieselbe Form des Gewissens Aufschluß. Es ist ein Wort, das in seiner Anrede: „Du sollst" sich an die Persönlichkeit des Menschen wendet und bezeugt, daß die ganze persönliche Lebensrichtung sich einem andern Ziele zugewendet hat, als dem im Gewissen gegebenen.* Und ist diese Stellung des Gewissens eine bleibende, so läßt sich dies nur aus einer widersprechenden habituellen Neigung der ganzen menschlichen Persönlichkeit erklären.** Wenn nun die harmonische Einheit der menschlichen Lebensentwicklung darin besteht, daß in ihr das Ich in seinen Beziehungen zu sich wie zur Welt sich Gott unterordnen und nicht für sich selbst Zweck seyn will (§. 7.), so kann alle Störung der Einheit nur darin liegen, daß das Ich und die Welt dem Menschen Selbstzweck werden, und alles Streben und Leben vorherrschend oder ausschließlich um das eine oder das andere als seinen Mittelpunkt sich bewege.*** Hiemit ist im Menschen die böse Neigung, und es macht keinen wesentlichen Unterschied, welche Seite des Ichlebens oder des Weltlebens diesen Mittelpunkt bilde, weil mit jeder Umkehrung des gottgeordneten Verhältnisses die böse Neigung eingetreten ist, welche wir aus dem bleibenden Grundcharakter des Gewissens, nämlich der Form der stetigen Forderung, als habituell erkennen.†

* Das Soll des Gewissens ist, wie Jemand treffend bemerkt hat, „die Forderung des Gläubigers, welche die Insolvenz des Schuldners erweist." Der Schuldner aber bin Ich, nicht etwas an mir oder in mir. Ist das Gewissen die Einung des persönlichen Lebens nach seinem Mittelpunkte, dem Herzen, mit Gott, so liegt in der Stellung des Gewissens, welche diese Einheit als eine seyn sollende ausspricht, der Beweis, daß die Entzweiung ihren Sitz auch in demselben Mittelpunkte des persönlichen Lebens, dem Herzen, hat.

** Das ist die Herzensverfinsterung, mit welcher alle Gottentfremdung beginnt (Röm. 1, 21. vgl. Eph. 4, 18.), also daß aus dem Herzen, von welchem das Licht des Gewissens ausstrahlen sollte, böse Gedanken kommen (Matth. 15, 19.). Und weil diese Herzensrichtung habituell ist, redet die Schrift von einem bleibenden Gesammtzustande des Menschen, welcher als σὰρξ dem Geiste Gottes gegenübergestellt wird (Gen. 6, 3. Gal. 5, 16. 17. vgl. über σὰρξ meinen Comment. zum Ephes. Br. S. 162.), mit seinen ἐπιθυμίαι und θελήματα auf die Lebensrichtung des Menschen influenzirt (Eph. 2, 3.) und seinem Charakter nach nichts Anderes, als ἡ ἁμαρτία οἰκοῦσα ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ist, welche πᾶσαν ἐπιθυμίαν κατεργάζεται, so daß das ἐγὼ σαρκικὸς, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν ist (Röm. 7, 18. οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν. Vgl. v. 17. 8. 14.) Die jetzt habituelle, durch das Gewissen vom Anfang eines jeden menschlichen Daseyns an bezeugte Entzweiung ist auch in jenem τέκνα φύσει ὀργῆς (Eph. 2, 3.) gemeint. Wie das geworden, darüber hat das eigene Bewußtseyn des Menschen keine Kunde. Der Mensch fühlt diese seine verkehrte Herzensstellung nur als seinen Zustand, oder besser als fortlaufende täglich wiederkehrende Verschuldung, da uns gelüstet wider das, was Gottes ist. Die Offenbarung allein giebt Aufschluß über die geschichtliche Entstehung dieses angeborenen Zustandes. Die ihr entnommene Erkenntniß ist im Dogma von der Erbsünde niedergelegt. Das Dogma selbst aber wird nur dann verständlich, wenn man das Verhältniß des Kindes zu den Aeltern richtig erkennt. Und diese richtige Erkenntniß wird wieder durch das erläutert, was uns das Gewissen über eine angeborne Herzensrichtung lehrt. Von einer angeborenen bö-

sen Herzensrichtung kann nicht die Rede seyn, wenn nicht im menschlich Gezeugten der Ursprung des Daseyns anders ist als im göttlich Geschaffenen, wenn das, was das persönliche Leben in das Daseyn ruft, schlechthin eins ist mit dem, was das erste menschliche Leben in das Daseyn rief. Das substantielle Verhältniß freilich ist bei dem Erstgeschaffenen ganz das gleiche, wie bei dem Erstgezeugten und allen später Gezeugten. Die Schöpfung aber ist durch und durch göttliche That; die Zeugung ist durch und durch menschliche That. Der Erstgeschaffene war das Werk Gottes; alle menschlich Gezeugten sind, wenn auch unter Gottes Vermittlung, Werk, Schöpfung des Menschen. Denn zu kreatürlich schöpferischem Leben ward der Mensch geschaffen, „seyd fruchtbar und mehret euch", das ist das Siegel jener Bestimmung, zu welcher das erste Menschenpaar in das Daseyn gerufen ward (Gen. 1, 22.). Alle Zeugung und Geburt ist nicht ein gleichsam wiederholter Schöpfungsakt Gottes, sondern Wirkung einer dem Menschen durch Gott verliehenen kreatürlich-schöpferischen Macht. Der Mensch, die lebendige Seele, zeugt lebendige Seelen; darin besteht das Gattungsleben des Menschengeschlechts und so zeugten vom ersten Menschen an die Menschen alle Kinder, die ihrem Bilde ähnlich sind (vgl. Gen. 5, 3.). Zu diesem von Menschen gezeugten Geschlecht hört Gott nicht auf sich zu bekennen; denn auf göttlicher Stiftung und Segnung ruht ja das Daseyn des Geschlechts. Und er bekennt sich zu ihm, indem Gott keine Menschenseele schlechthin sich selbst überläßt, sondern in dem Verkehre seines Geistes mit dem Menschen oder in der Wirkung des Gewissens immer und immer wieder die selbstischen Triebe, Neigungen und Begehren durchbricht und in der bloßen Thatsache des als Forderung uns erscheinenden Gewissens uns vor uns selbst und unserer Herzensneigung warnt. Diese Warnung ist aber nicht an das von Gott geschaffene, sondern an das in anerzeugter Herzensrichtung mit Gott in Zwiespalt gerathene Geschlecht gerichtet. Das ist die in ihrer geschichtlichen Entstehung dem Einzelbewußtseyn entrückte, von Gottes Stimme im Gewissen aber mittelbar bezeugte Thatsache. Gott klagt nie seine Schöpfung, nur deren Abfall an.

*** Man vgl. hiemit die Schriftstellen §. 5. Anm. † am Ende, §. 6 Anm. † am Ende. Umkehr des gottgeordneten Verhältnisses

ist es, so der Mensch sich lebt, das Seine sucht (τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν, 1 Cor. 10, 24. 13, 5. Phil. 2, 21. τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν, Phil. 2, 4.), oder die Welt liebt (1 Joh. 2, 15.), Menschen zu gefallen strebt (Gal. 1, 10. 1 Theß. 2, 4.), Ehre bei Menschen sucht (Joh. 5, 44. 12, 42. 43. 1 Theß. 2, 6.). Was nicht in die Kategorie der Ueberordnung des Ichlebens und des Weltgenusses oder Weltdienstes über die im Gewissen gegebene Gottesgemeinschaft gehört, ist schlechthin nicht als Widerspruch mit dem Gewissen zu betrachten. Dagegen ist auch Alles und Jedes böse, was in diese Kategorie gehört und, gleichviel unter welchem Scheine, das im Gewissen gesetzte Subordinationsverhältniß aller menschlichen Interessen unter das Eine, Höchste und Unbedingte verletzt.

† Bös ist Alles, was, wie es nicht aus Gott kommt, so auch Gott wider sich hat. Das Gewissen aber ist in seiner Forderung und Anklage ein Zeugniß von Beiden. Von einem ἄκοντα κακοποιεῖν kann gar nicht die Rede seyn, von einem ἐν ἀγνοίᾳ nur relativ. Das Gewissen in Einheit mit dem Zeugen von Gott, der geschaffenen Welt, hat dem Menschengeschlecht gegenüber nur die Wirkung: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους (Röm. 1, 20.). Daher muß die Verkehrung des gottgeordneten Zustandes, von welchem das Gewissen zeugt, unbedingt in dem Sinne bös genannt werden, in welchem es heißt: ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακε τὸν θεόν (3. Joh. 11.) oder Ps. 5, 5. לֹא אֵל חָפֵץ רֶשַׁע אָתָּה לֹא יְגֻרְךָ רָע. Es ist das Böse schlechthin Widerspruch mit aller Gottesgemeinschaft und darum das Zeugniß dieser Gemeinschaft auch ein dem Bösen schlechthin und unbedingt Widersprechendes, es von sich Ausschließendes.

§. 11. δ. Die Ohnmacht des Gewissens oder das Wissen des Gewissens und der geknechtete Wille.

Wie aus der bereits bezeichneten Stellung des Gewissens sich ein Schluß auf die gegenwärtige Beschaffenheit des Menschen nach seiner persönlichen Neigung und Richtung ergiebt, so erhellt auch hieraus das Verhältniß, in welchem das Gewissen und der freie Wille zu einander gedacht werden müssen.

Das Gewissen, das jetzt erfahrungsgemäß als ein Wissen um das Gute erscheint (§. 9), steht mit diesem Wissen in Form der Forderung einer entgegengesetzten Richtung und Neigung der Persönlichkeit gegenüber (§. 10), und erweist eben hiermit, daß unser Wille durch eine dem Gewissen entgegengesetzte Neigung gebunden d. h. eben so sehr von ihm bestimmt als bereit sey, auf diese Neigung einzugehen. Die Fähigkeit, auch gegen die eigene Neigung der Stimme des Gewissens zu folgen, beweist noch lange nicht die Freiheit des Willens in Bezug auf dasjenige, was die Stimme des Gewissens fordert. Denn das Vermögen, sich selbst wider die eigene Neigung in Form gewissenstreuer Handlung zum Guten zu bestimmen, ist nicht Freiheit, sondern Vermögen des Selbstzwanges, während die Freiheit eines so oder anders gearteten, bestimmten und inhaltsvollen Willens darin besteht, daß die persönliche Neigung (§. 8) Bestimmungsgrund des wollenden Menschen ist.* Wäre also der Wille des Menschen in Bezug auf das Gute frei, d. h. hiefür durch eigene Neigung bestimmt, so fiele der Inhalt des Gewissens mit dem Ziele des Willens zusammen. Dann wäre auch das vom Gewissen Gewußte und Geforderte nur zugleich das vom Menschen Begehrte und Gewollte. So nun das nicht stattfindet, so folgt hieraus, daß die gefundene Stellung des Gewissens nur bei einem Willen denkbar ist, welcher durch eine dem Gewissen zuwiderlaufende Neigung gebunden ist, d. h. von ihr bestimmt wird und auf diese Bestimmtheit eingeht. Diese Gebundenheit oder Bestimmtheit ist aber nur relative Unfreiheit, Unfreiheit in Bezug auf die Sphäre des Guten, Freiheit aber in der Sphäre des Bösen, da für sie nicht Zwang, sondern Neigung den Menschen bestimmt. Darum zeiht auch das Gewissen der Schuld und rechnet die Unfreiheit zu, hat aber in dieser Stellung aufgehört, Impuls der Lebens-

bewegung zu seyn, und ist zur bloßen Schranke geworden.** So stellt sich als thatsächlicher Zustand des Menschen der heraus, daß die gegenwärtige freie Bewegung des Willens zum Charakterzug die Abkehr vom Gewissen hat, daß sie in Annäherung zur Gewissenslosigkeit begriffen, und innerhalb eines gewissen Stadiums Gewissenlosigkeit selbst ist. Ihr gegenüber macht sich das Gewissen als Forderung stets geltend, ohne eins mit der den Willen bedingenden Neigung zu seyn.***

* Ueber das Verhältniß des Willens zum Trieb, zur Neigung, zum Begehren vgl. §. 5. Anm. ***. Die Lehre von der gebundenen Freiheit kann nur dann als Aufhebung der Freiheit betrachtet werden, wenn man entweder die Gebundenheit absolut faßt, während sie doch nur relativ ist; oder wenn man die menschliche Freiheit sich als absolute Freiheit denkt, während sie nur relative Freiheit ist; oder wenn man sich unter der Freiheit des Willens ein Verhältniß denkt, welches zugleich die qualitative Beschaffenheit des Willens in sich schließt, als ob etwa mit der Freiheit gesetzt wäre, so oder so, Dies oder Jenes, gut oder bös wollen zu können. Daß nicht eine absolute Gebundenheit des Willens behauptet werde, geht aus dem Inhalt des Paragraphen selbst hervor. Auch wird nur gesagt, daß die Thatsache, wie das Gewissen erscheint, die Thatsache einer habituellen bösen Herzensneigung erfahrungsgemäß konstatirt. Diese Thatsache schließt aber die Denkbarkeit einer habituellen guten Herzensneigung als Thatbestand aus. Es macht also den Zustand des natürlichen Menschen, wie er jetzt ist, aus, sich ihn zwar als die Freiheit bösgearteten Willens, nicht aber als die Freiheit gutgearteten Willens denken zu können. Die Freiheit bleibt nach wie vor, aber sie ist durch die Tendenz des Herzens auf das Böse hinsichtlich der Sphäre des Guten gebunden.

Was nun aber die Meinung betrifft, nach welcher der Begriff menschlicher Freiheit ein absoluter wäre, so daß jede Annahme irgend einer Gebundenheit dem Begriff der Freiheit widerspräche, so wird vor allem kaum bemerkt werden dürfen, daß die Behauptung der Unbedingtheit sofort ihre Beschränkung durch die Bedingtheit erleidet, in welcher überhaupt alles kreatürliche Daseyn und alles

kreatürliche Vermögen zu denken ist. Sodann aber würde die Meinung, als könne man die Freiheit des Willens als die unbedingte Macht des Wollens und Nicht-Wollens fassen, sich als Widerspruch mit dem erweisen, was früher (§. 5.) gesagt wurde, daß nämlich eine Energie des Willens außer Zusammenhang mit den substantiellen Kräften, deren Inbegriff das menschliche Wesen ausmacht, gar nicht gedacht werden könne; daß wo aktuelles, freies, auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Wollen ist, es immer in Trieb, Neigung, Begehren die Potenz seines Daseyns, seinen Impuls habe. Es ist überhaupt unmöglich, in jener unlebendigen Abstraktion den Willen für sich zu betrachten, und ihm Freiheit in dem Sinne beizulegen, als wäre der Bestimmungsgrund jedes Wollens schlechthin und unbedingt im abstrakten Willen zu suchen. Allerdings ist es ganz richtig, zu sagen: ich will, weil ich will. Aber eben dieses Ich ist nicht ein wesenloses Schemen, nicht eine Personification des Willens, sondern ein Inbegriff lebendiger, strebender Kräfte. So besagt also der oben angeführte Satz nichts, als daß der Wille frei ist, wiefern mein Ich und mein Wille in Einheit sich finden, oder wiefern mein Ich ein wollendes ist; in der Einheit mit den strebenden Kräften des menschlichen Wesens ist der Wille frei. Wohl ist nicht jede aktuelle Lebensbewegung, welche ein Trieb u. s. w. erzeugt, deßwegen frei. Es entstehen kraft der Triebe Regungen, welche Naturnothwendigkeit sind, und darin offenbart sich zunächst die kreatürliche Bedingtheit und Abhängigkeit. Aber umgekehrt läßt sich auch kein freies Wollen denken, welches ohne oder wider den eigenen Trieb, die eigene Neigung, das eigene Begehren wäre. Ein Wollen wohl; aber kein freies. Das ist ein irgendwie erzwungenes, welches sich in Widerspruch zur Neigung meines Ich findet. So ist also gerade in der Gebundenheit an die eigene Neigung der Wille frei; unfrei ist der Wille nur, wenn statt der eigenen Neigung irgend ein innerer oder äußerer Zwang das Wollen bedingt, während kraft der eigenen Neigung der Mensch (nicht der Wille) den Bestimmungsgrund seines Wollens schlechthin in sich selbst hat, d. h. frei ist. Demnach ist Gebundenheit durch eine böse Neigung für sich selbst betrachtet gar nicht Unfreiheit; der Mensch ist in dieser Gebundenheit an seine Neigung vollkommen frei, so gewiß als Neigung völlig verschieden von Zwang ist.

Wie aber, nach jener dritten Meinung, mit Freiheit ein Vermögen des Menschen genannt seyn solle, gut oder bös wollen zu können, läßt sich vollends gar nicht begreifen; obwohl es sich begreifen läßt, wie nach dieser Vorstellung eine Gebundenheit des Willens durch eine böse Neigung die Behauptung der Freiheit aufhöbe. In welchen Widerspruch diese Annahme mit andern christlichen Lehrbestimmungen käme, mag hier nur beiläufig angedeutet werden. So soll der Begriff „Freiheit" gleich sehr wie von Gott so vom Menschen ausgesagt gelten; aber die Möglichkeit, Böses zu wollen, soll von Gott nicht gelten. Wenn es nun mit der Freiheit gesetzt seyn soll, auch bös wollen zu können, so ist entweder Gott nicht frei, oder er kann auch böse wollen, oder der Begriff Freiheit ist je nach dem Subjekt, von dem er prädicirt wird, specifisch verschieden, was eine eben so große Undenkbarkeit ist. Ebenso sagt man, es gehöre zur Natur des menschlichen Willens, frei zu seyn, und es gehöre nicht zur Natur dieses Willens, böse zu seyn. Wenn aber es zur Natur der Freiheit gehört, böse wollen zu können, wie soll es nicht zur Natur des Willens und hiemit des Menschen gehören, böse wollen zu können? Der Hauptpunkt aber ist der, daß Freiheit dem Menschen beigelegt werden soll, gleichviel welches die Richtung seines Willens sey. Hieraus ergiebt sich, daß mit Freiheit gar nicht diese oder jene Richtung des Willens gesetzt ist, — daß sich im Gegentheil die Richtung des Willens, also auch seine ethische Qualität schlechthin gleichgültig zur Freiheit verhält. Weder essen zu wollen, noch trinken zu wollen, weder gehen, noch sitzen zu wollen, weder Böses noch Gutes zu wollen, ist mit dem Begriff der Freiheit gesetzt, sondern nur dies, daß ich in der That des Essens und Trinkens, des Gehens und Sitzens, des Gutes oder Böses Denkens, Begehrens, Sagens oder Ausführens mit meinem Willen gegenwärtig bin, im Thun zugleich will. Es ist Freiheit des Willens nichts als Ausdruck dafür, daß der Wille immer nur Wille ist, negativ, daß, wo Wille ist, nie Zwang oder Naturnothwendigkeit ist. Es liegt also allerdings in der Freiheit nicht die Undenkbarkeit eines sich widersprechenden Wollens, aber ebensowenig das Vermögen oder die Wirklichkeit desselben. Vielmehr liegt in Freiheit gar keine Richtung des Willens auf einen bestimmten Zweck; es ist für die

Freiheit schlechthin gleichgültig, wie der Wille wolle; denn er ist frei, mag er wollen, wie er will. Also woher in der Wirklichkeit die Qualität des Wollens komme, ist nicht aus der Freiheit zu begreifen, noch ist aus ihr abzuleiten, daß der Mensch so und so wolle. Im Gegentheil sagt der Satz: Der Mensch ist frei, nur so viel aus, daß der Mensch, so weit er frei ist, nichts ist, ohne es wollend zu seyn, und daß dieses Verhältniß nie durch Zwang oder Naturnothwendigkeit aufgehoben gedacht werden könne, ohne den Begriff des Menschen aufzuheben. In dem Sinne sagten daher Aeltere (Gerhard): Liberum et voluntarium sunt synonyma, ac voluntatem non liberam dicere, est perinde ac si quis dicere velit calidum absque calore.

** Diese Gebundenheit, welche lediglich nur auf dem sich gegenseitig ausschließenden Verhältniß böser und guter Herzensneigung ruht, spricht Christus in den Worten aus: *Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει.* Matth. 6, 24.

In Bezug auf das Verhältniß der relativen Gebundenheit zur Freiheit berief sich daher der vorerwähnte Gerhard auf das bekannte Wort Augustin's: Liberum arbitrium (bekanntlich nicht ein und dasselbe mit libertas voluntatis) semper est liberum, sed non semper est bonum, um als allgemeine Ueberzeugung der Christenheit auszusprechen, daß zu keiner Zeit und unter keinen Umständen die libertas a coactione aufgehoben sey, qua fit, ut non possit voluntas cogi ad faciendum aliquid contra suam inclinationem. In demselben Sinne sagte schon Anselmus: quis potest voluntatem dicere non esse liberam — — si nulla tentatio potest illam nisi volentem avertere a rectitudine ad peccatum i. e. ad volendum quod non debet? Cum ergo vincitur, non aliena vincitur potestate, sed sua. Man vgl. das Wort Hildebert's: quod mali non possint boni esse, non facit aliqua coacta, sed voluntas obstinata in malo.

*** Diesen Zwiespalt zwischen der bösen Neigung und dem guten Wissen des Gewissens aufzudecken, ist das Gewissen geeignet, nicht aber ihn zu heben. Denn was einmal, gleichviel aus welchem Grunde, die Stellung als Mittelpunkt des Lebens verloren

und seine Erscheinung in einem Wissen hat, welches in seiner Forderung nicht eine vorhandene Neigung, sondern eine vorhandene Abneigung erweist, das kann in dieser Form des Wissens und der Forderung nicht die Wirkung haben, welche nur der Kraft zukömmt. Die Kraft aber des Willens, so oder anders zu wollen, liegt nicht in seiner Freiheit, noch viel weniger im Wissen, sondern allein in der Neigung. Wenn aber Abneigung gegen das Wissen des Gewissens in dem Menschen ist, woher die Gegenneigung, welche jene üble Neigung überwände? Kennt doch der Apostel Paulus, der aus dem Bewußtseyn des Wiedergebornen heraus redet, im menschlichen Wesen, so weit es außer den Einflüssen der Gnade steht, nur ein *θέλειν*, das es nie zum *κατεργάζεσθαι* bringt, ein unmächtiges, fruchtloses Wollen, ein Wollen ohne Energie und Realisirung, ein bloßes Scheinwollen (Röm. 7, 18.). In andern Verhältnissen zwar kann mit dem bloßen Wissen eine Fähigkeit des Könnens gegeben seyn. Dies geschieht in allen Fällen, wo zum Vollbringen des Gewußten nicht die persönliche Herzensneigung nothwendig ist, wo das Gewußte auch auf dem Wege unfreien Selbstzwanges geschehen kann. Denn der Mensch hat die Freiheit sich selbst zu zwingen, d. h. diese oder jene Kraft Geistes oder Leibes zu einem bestimmten Zweck in Bewegung zu setzen, welcher nicht seiner eigenen Neigung homogen, sondern ihr zuwider ist. Aber in dieser Freiheit des Selbstzwangs ist der Mensch unfrei und die Lebensbewegung des Menschen ist dann nicht eine Bewegung der freien Persönlichkeit, sondern eine Bewegung dieser oder jener Kraft seines Wesens, deren Impuls nicht in der Herzensneigung, sondern in äußerlichem, der Herzensneigung entgegenstehendem, unpersönlichem Motiv liegt. Die Forderung des Gewissens aber: Du sollst, ist nur im freien persönlichsten Motiv erfüllt, in der Neigung des Herzens, welche spricht: Ich will. Woher also die Neigung zur Erfüllung, wenn die Erscheinungsform des Gewissens uns bezeugt, daß unser habitueller Zustand nur Abneigung ist, die Forderung zu erfüllen?

Dieser Zustand der Abneigung ist aber bei der werdenden Entwicklung des Menschen nicht relativ oder gradweise der gleiche, wenn er auch specifisch bei jedem Menschen derselbe ist. Es ist ein Unterschied zwischen dem ersten und dem letzten Grade der Herzens-

verhärtung (πώρωσις τῆς καρδίας), und kein Mensch wird mit dem letzten Grade derselben geboren. Im ersten Stadium des Kampfes zwischen der bösen Herzensneigung und dem Gewissen sucht man vielmehr eine Ausgleichung des Zwiespalts. Sie besteht in jener Scheinlösung, da man eine Conformität der That mit der Forderung des Gewissens erstrebt, während eben diese That nicht Produkt der freieigenen Neigung, also der wiederhergestellten Einheit des Ich's mit Gott, sondern eines moralischen Zwangs ist, in welchem man angeblich sich selbst, in der That aber nur in der äußern Gestalt des Lebens das überwindet, was den Widerspruch der eigenen Neigung mit dem Gewissen, wie er innerlich fortlebt, verrathen könnte.

§. 12. ε. Die Verdunklung des Gewissens.

Eine Differenz zwischen dem Gewissen und der eigenen Neigung kann in ihrem Bestande unmöglich ohne Zunahme des Zwiespaltes, selbst in Bezug auf die Erscheinung des Gewissens, das Wissen um dasselbe, gedacht werden. Denn das Organ des allgemein menschlichen Bewußtseyns, in welchem sich das Gewissen mit seinem Inhalte abspiegelt, ist nicht eine Receptivität, welche mit ein und derselben Schärfe und Bestimmtheit ein für allemal gesetzt und abgeschlossen wäre. Im Gegentheil es muß als Organ einer kreatürlichen, in der Entwicklung begriffenen Persönlichkeit die Gesetze kreatürlicher Entwicklung theilen, und je nach der eigenen Geneigtheit und Uebung an Schärfe und Richtigkeit der Aufnahme entweder gewinnen oder verlieren. Zeigt es sich nun, daß eine dem Gewissen entgegengesetzte Neigung den Menschen beherrscht und ihn dem Gewissen entfremdet, so muß das Beharren in diesem Widerspruch, das in sich selbst Wachsthum der Entfremdung ist, das Bewußtseyn des Menschen um das Gewissen und dessen Inhalt abschwächen, und es wird sich diese Abschwächung bis zum Extreme der Empfindungs- und Bewußtlosigkeit steigern.* So, indem sich

allmählich der Widerspruch zwischen dem guten Wissen und der schlechten Neigung verliert, bildet sich eine scheinbare Lösung des Zwiespalts, welche ihrem wahren Wesen nach Stumpfheit, Schmerzlosigkeit des Herzens ist. ** Diesen Entwicklungsgang zu hemmen, vermag nur ein Drittes, welches außerhalb der Gränzen liegt, in denen die Naturgestalt des menschlichen Lebens sich findet, nämlich: Eine geschichtliche Manifestation des göttlichen Gesetzes. ***

* Es findet hier eine vollkommene Analogie zwischen der Receptivität des geistigen Organs und der der leiblichen Organe, sowie der Richtung und Stärke der leiblichen Triebe statt. Die Selbstbeobachtung der alten Welt wußte das eben so gut. *Πᾶσα ἕξις καὶ δύναμις ἀπὸ τῶν καταλλήλων ἔργων συνέχεται καὶ αὔξεται· ἡ περιπατητικὴ ὑπο τοῦ περιπατεῖν κτλ. Οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ψυχικῶν· ὅταν ὀργισθῇς, γίνωσκε, ὅτι οὐ μόνον σοι τοῦτο γέγονε κακὸν, ἀλλ' ὅτι καὶ τὴν ἕξιν ηὔξησας καὶ ὡς πυρὶ φρύγανα παρέβαλες.* (Epict. diss. II, 18.) Uebung vermehrt die Stärke der leiblichen Sinne, der leiblichen Kräfte und Triebe. Die letztern gewinnen aber auch, wenn ihnen einmal eine verkehrte Richtung gegeben ist, je länger man diese Verkehrtheit hegt, an intensiver Stärke in dieser Neigung zum Verkehrten, während sie in gleichem Maaße an Fähigkeit verlieren, sich dem Entgegengesetzten zuzuwenden. Das ist ein Gesetz der Naturnothwendigkeit, in welchem sich der Fluch vollzieht, den die freie Lust an dem Bösen, die eigene Neigung zum Verkehrten, auf sich lädt.

** Der Prozeß geht aus von der Entfremdung des Herzens, s. §. 10. Anm. *, und besteht in Steigerung dieser Entfremdung. Von ihr aus steigert sich dann auch die Trübung des Geistes, die Verfinsterung der Erkenntniß, so daß die Wiederherstellung zugleich Erneuerung der Grundkraft des recipirenden Geistes seyn muß. Es ist eine *ματαιότης τοῦ νοός*, ein *ἐσκοτισμένον εἶναι τῇ διανοίᾳ*, eine *ἄγνοια*, die es bedarf, *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός*. Eph. 4, 18. 19. 23. Die letzte Stufe ist jene *πώρωσις τῆς καρδίας*, da man *ἀπηλγηκώς* ist (Eph. 4, 18.), die Frucht des *κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ*, Röm. 1, 18., des *ἀπηλ-*

λοτριωμένον εἶναι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, Eph. 4, 18. Es ist, wenn keine Empfänglichkeit mehr sich zeigt, das Herz verhärtet; so Jesaias, vom Herrn angeführt Matth. 13, 14. 15. ἐπαχύνθη ἡ καρδία — μήποτε — τῇ καρδίᾳ συνῶσι, vgl. Joh. 12, 40. Die σκληροκαρδία, Matth 19, 8. vgl. Röm. 2, 5. Daher der Ruf: ἔγειρε ὁ καθεύδων (vgl. 1 Theß. 5, 6.) καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστὸς, Eph. 5 14. (Man vgl. mit dieser wahren Erkenntniß des Zustandes, die falsche Interpretation derselben Erfahrung von Seiten der Heiden, wie sie Clemens Alexandrinus anführt: ἐν τῇ βαρβάρῳ φιλοσοφίᾳ νεκροὺς καλοῦσι τοὺς ἐκπεσόντας τῶν δογμάτων καὶ καθυποτάξαντας τὸν νοῦν τοῖς πάθεσι τοῖς ψυχικοῖς, wie die πάθη auch von Porphyrius genannt werden. Ungleich richtiger ist das, was Epiktet hinsichtlich einer doppelten sittlichen „Versteinung" (ἀπολίθωσις) sagt, von welchem die erste, dem Grad nach geringer, eine ἀπολίθωσις τοῦ νοητικοῦ ist, die zweite dem Grade nach größer, eine ἀπολίθωσις τοῦ προτρεπτικοῦ. Im letzteren Falle sey die ψυχὴ ἀπονεκρουμένη und er beschreibt den Zustand als einen heillosen mit den Worten: ἐκτέτμηται τὸ αἰδῆμον αὐτοῦ καὶ ἐντρεπτικὸν, καὶ τὸ λογικὸν οὐκ ἀποτέτμηται, ἀλλ' ἀποτεθηρίωται.) — Hieher gehört auch, was Aeltere in Bezug auf die conscientia von dem status servitutis et securitatis zu lehren pflegten.

*** Der Eintritt eines Dritten gehört zu den Forderungen, welche Gott selbst den Menschen zu stellen gestattet; denn er selbst will auch vor Menschen „gerecht erfunden werden in seinen Gerichten." Die Gerechtigkeit seines Gerichtes erweist sich aber darin, daß er die Menschen auf dem Gange ihrer Entwicklung zur Verfinsterung nicht schlechthin sich selbst überläßt. Selbst die Heiden, welche Gott ihre Wege gehen ließ, auf daß es Aller Augen offenbar werde, wohin die Völker, wie die Einzelnen, eben auf ihren Wegen kommen, — selbst diese waren nicht schlechthin sich selbst überlassen. Denn Alles, was in ihrer Mitte vom Gewissen aus in Gesetz und Sitte sich verkörperte, war eine Fügung göttlicher Weltregierung, dadurch wenigstens einem Theile nach das objektiv vor ihren Augen stand, welchem ihre subjektive Verfinsterung sich immer mehr entfremdete. Aber es kann diese Verkörperung des

Gewissens in Gesetz und Sitte nicht für den vollen Ausdruck dessen gelten, was der Schöpfer nach seiner Stellung zum Geschöpfe für das Geschöpf zu thun durch seine Liebe gedrungen seyn mußte. Und in der einleuchtenden Unfähigkeit des Menschen sich selbst zu helfen, liegt für uns der Erweis, daß ein Drittes von Seiten Gottes eintreten mußte. Es kommt ja nicht blos das Individuum mit der Zunahme seiner Entfremdung vom Gewissen in Betracht. Es kommt vielmehr hinzu, daß die Entwicklung zur sittlichen Stumpfheit, wie sie im einzelnen Individuum durch das Verhältniß von Gewissen und böser Neigung mindestens nicht verhindert ist, ihre Förderung in dem Zustande des den Einzelnen analogen Gesammtverhältnisses findet. Es geht von der allgemeinen Verdunklung des Weltbewußtseyns die allereinflußreichste Rückwirkung auf den Zustand des Einzelnen aus. Sonach kann, was diese Entwicklung hemmen soll, weder im Ich noch in der Welt noch im Gewissen gesucht werden, sondern in einem Verhältniß oder Ereigniß, das mit dem Gewissen zwar in wesentlicher Beziehung steht, ohne schlechthin ein und dasselbe zu seyn. Es muß etwas seyn, was hereinkommt in die Geschichte des Menschengeschlechts, in seiner Form also ein geschichtliches Ereigniß, seinem Wesen nach nicht menschlicher, sondern göttlicher Art wie das Gewissen selbst. — Was die im Zustande des Einzelnen wie der Gesammtheit begründete Depravation der sittlichen Erkenntniß betrifft, so mag, statt aller modernen Erfindungen, hiefür das Zeugniß der Heidenwelt selbst in jener bekannten Stelle Cicero's sprechen, welche, ohne der Wahrheit auf den Grund zu sehen, den wirklichen Thatbestand bezeugt. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam naturae perducerent. Nunc autem simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Quum vero parentibus redditi, dein magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas et opinioni confirmatae natura ipsa cedat. Nun sagte zwar allerdings die Träumerei eines Kirchenvaters, daß in der Philosophie die Heidenwelt jenes den Zwiespalt tilgende Element gehabt habe. Allein dem frommen Träumer gegenüber darf

man sich wohl auf das, vielleicht halb unfreiwillige, Zeugniß desselben Cicero berufen, welcher sagt, daß der Mann, wie ihn die Philosophen schildern, ein Mann jener perfecta sapientia, in welcher der Streit zwischen dem ἡγεμονικόν und dem ἐπιθυμητικόν geschlichtet sey, daß ein solcher Mann ihm einer sey: quem adhuc nos quidem vidimus neminem, sed philosophorum sententiis, qualis hic futurus sit, si modo aliquando fuerit, exponitur. Man vgl. mit dieser Stelle (Tusc. 2, 22.) jene andere, in welcher er die Gestalt der Philosophen selbst nicht vortheilhafter beschreibt (Tusc. 2, 4.). Es gilt für jenen untilgbaren Zwiespalt zwischen gutem Wissen und schlechter Neigung, samt allen Folgen desselben, heute noch wie ehedem, was Epiktet sagte: ψευδόμεθα μέν· πῶς δὲ ἀποδείκνυται, ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι, πρόχειρον ἔχομεν. Ueberhaupt bieten die dem Letztern entnommenen Stellen schlagende Beispiele von dem alten Irrthume dar, mit dem man sich noch heute schleppt, ohne dessen innern Widerspruch zu fühlen oder so ehrlich herauszusagen wie die alte Welt. Nach der Theorie ist dem Epiktet der Mensch von Natur zur Wahrheit und zum Guten geneigt, aber in der Praxis steht es anders. „Zeigt mir eine Menschenseele," sagt er, „die da begehrt mit Gott übereinzustimmen, die ein Verlangen hat, aus einem Menschen ein Gott zu werden, und die in diesem sterblichen Leibe über ihre Gemeinschaft mit Gott rathschlägt — zeigt mir eine solche Seele; aber ihr habt keine, die ihr zeigen könntet." Da muß denn freilich der Anfang aller Philosophie nicht das Bewußtseyn um unsere natürliche Neigung zum Wahren und Guten, sondern das Bewußtseyn der eigenen Schwäche und Unvermögenheit in Bezug auf das Nothwendige seyn. (Diss. II, 26. II, 71.) Und was soll denn die mangelnde Stärke geben? Das Gesetz, meint Epiktet, freilich nicht: es hilft nichts, wenn die Menschen nicht dessen Einfluß dulden wollen (ὅταν μὴ βούλωνται πάσχειν Fragm. Nr. 122.). Eine „Bekehrung unserer Vernunft (μεταβολὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ)" soll diese Stärke geben und zwar nicht bewirkt durch Gesetz, sondern durch die Erziehung in den rechten philosophischen Grundsätzen (III, 21, 1 ff.). Aber das Wort wirkt nicht ohne das Vorbild (IV, 8, 30.). Und wie steht es mit dem Vorbild? „Ach," sagt er, „zeigt mir einen, bei den Göttern, ich wünsche einen Stoiker zu sehen. Aber ihr

seyd nicht im Stande, mir einen Ausgeprägten zu zeigen; so zeigt mir doch einen, der in der Präge liegt; der dahin sich geneigt hat. Thut mir die Wohlthat! versagt nicht aus Neid einem alten Manne, ein Schauspiel zu sehen, welches ich bis jetzt nicht gesehen habe!" (II, 19, 24 ff.) In solche Selbstironie löst sich die Weisheit auf, die in Wissen um die Forderung des Gewissens oder um menschlich-doctrinäre Formeln und Postulate glaubt die Kraft wahrhaft-menschlicher, sittlicher Stärke suchen oder finden zu können.

Zweites Kapitel.

Das positive Gesetz.

§. 13. Das Daseyn, das Wesen und die Bedeutung des positiven Gesetzes.

Das Daseyn eines positiven göttlichen Gesetzes ist nicht minder als das des Gewissens eine Thatsache.* Aber es ist nicht wie das Gewissen eine Thatsache allgemein menschlicher Erfahrung. Innerhalb des christlichen Bewußtseyns ist es der Lebenszusammenhang mit Christo, welcher in und durch Christus dem Christen das Daseyn eines geschichtlich-göttlichen Gesetzes im Gesetze des Volkes Israels verbürgt.** Wie das Gesetz aber schon vor der Erscheinung Christi sich als ein göttliches erwies, so liegt auch jetzt die Erkennbarkeit seines göttlichen Ursprungs nicht blos im Zeugniß des Menschgewordenen für dasselbe. Das Gesetz ist Theil einer in sich einheitlichen geschichtlichen Erziehung des Menschengeschlechts, und seine Göttlichkeit wird erkannt in dem Wesenszusammenhang dieses Faktums mit den vorangegangenen wie den nachfolgenden geschichtlichen Manifestationen eines und desselben Gottes, dessen Menschwerdung der Schluß und Schlüssel der ganzen Offenbarung ist.***

4*

Die Bedeutung aber der geschichtlich kundgewordenen, im Worte fixirten Erklärung Gottes über den Inhalt seines Willens, wie er ihn von Menschen wolle erfüllt wissen, ist eine gedoppelte. Für das nicht verdunkelte Gewissen hat das Gesetz die Bedeutung zu erklären, daß die durch's Gewissen vermittelte menschliche Erkenntniß ihre wesentliche Stellung nur darin hat, daß sie Einheit mit einem über und außer dem Menschengeiste seyenden Gotteswillen ist. Für das verdunkelte Gewissen aber besteht die Bedeutung des Gesetzes darin, eine von der menschlichen Schwankung und Trübung unabhängige, Allen geltende, für Alle gültige Deklaration des göttlichen Willens zu seyn, deren Vernehmbarkeit durch die Verdunklung des Gewissens keineswegs aufgehoben ist.†

* Aus der Lehre vom Gewissen erhellt, warum für die Ethik das Daseyn eines Gesetzes oder gesetzlicher Bestimmungen überhaupt ohne Bedeutung ist, es sey denn, daß sich ein Gesetz als eine Thatsache finde, deren Daseyn weder aus dem Ichleben, noch dem Weltleben, noch dem Gewissen abgeleitet werden kann. Nur wenn ein solches sich findet, das aus derselben Kausalität hervorgegangen ist, aus welcher dem Gewissen nach seinem ursprünglichen Wesen die Bedeutung einer unbedingten Lebensnorm des Menschen zukommt, kann dasselbe für die Ethik in Erwägung kommen. Das Bedürfniß einer göttlichen Sanction der menschlichen Gesetzgebung fühlte darum auch die Heidenwelt. Jener alte Satz Heraklit's: *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου*, mag auch in diesem Sinne als Beleg gelten. Ja noch die aufgeklärte, alternde Weisheit der Ciceronischen Zeit weiß für die menschliche Gesetzgebung keine sichere Basis zu gewinnen, als die von den Göttern ausgehende Weltordnung, an welcher ordnenden Macht der Mensch in der rationis cum Deo societas Theil nehme, also daß aus ihr allein, nicht aus den historisch vorhandenen Gesetzen u. dgl., die Wahrheit der lex, des jus *per se* expetendum et colendum abzuleiten sey. Vgl. de Legg. 1, 7. mit 15. 16. u. a. O. besonders II, 4. wo es heißt: legum neque hominum ingeniis exco-

gitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. Aber jene lex vera atque princeps, jene ratio summi Jovis hat für die Heidenwelt doch keine Manifestation, als eben wieder in der recta ratio des Gesetzgebers, des Philosophen; die Herstellung daher des wahren Gesetzes ist dem sich selbst überlassenen Menschen ein Problem, dessen Lösung man sich in jener Fiktion als möglich dachte, die man sich über die Beschaffenheit, der mens, der ratio hominis bildete. — In dem ohne bewußte Reflexion schöpferischen Bildungstrieb der deutschen Sprache schatten sich aber hier wieder die verschiedenen Factoren der Vorstellung ab. Das vor der Zeit liegende, wie das von alter Zeit her geschichtlich gültige ist Recht und Gesetz. Das sagt das althochd. ewa Wurzel ew, stammverwandt mit aevum, *αἰών*. Vgl. von Raumer, althochd. Spr. S. 329. 330.

** Nach Christi Wort ist das Gebot des A. Bundes Gebot Gottes (*ϑεὸς ἐνετείλατο*, Matth. 15, 4. vgl. *τὸ ῥηϑὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ ϑεοῦ*, Matth. 22, 31.). Eben darum kann es nicht gebrochen werden, vgl. Matth. 5, 17. mit Joh. 10, 35.

*** Wie Christus die Göttlichkeit des Gesetzes und der ganzen alttestamentlichen Offenbarung bezeugte, so soll auch nach seinem Worte umgekehrt die Schrift des A. Bundes seine Sendung und Göttlichkeit göttlich beglaubigen. *Εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί, περὶ γὰρ ἐμοῦ ἔγραψεν.* Joh. 5, 46. vgl. mit v. 39. *Ὅτι δεῖ πληρωϑῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.* Luc. 24, 44. Auch hier ist es der Wesenszusammenhang der geschichtlichen Manifestationen Gottes, auf welchem die gegenseitige Bürgschaft ruht, und eben darum konnte nur Jesus Christus die Decke vom Wort des A. Bundes wegnehmen, welche auf demselben liegt, 2. Cor. 3, 13. 16.

Dem christlichen Bewußtseyn kommt also allernächst durch dessen genetischen Zusammenhang mit Christus und Christi Beziehung zum Worte des alttestamentlichen Bundes die Erkenntniß eines

von Gott ausgegangenen, zeitlich-geschichtlich kundgewordenen Gesetzes. Und soweit kann man das ein auf geschichtlichem Wege entstandenes Erkennen und Anerkennen nennen. Aber das ist nicht die christlich-ethische Anerkenntniß des Gesetzes Israel. Um diese zu verstehen, ist zweierlei zu beachten, erstens der Zusammenhang dieser Anerkenntniß mit der Thatsache und dem Inhalt des Gewissens, zweitens daß der Begriff des geschichtlich geoffenbarten Gesetzes eben nur ein Abstractum ist, welches in der Wirklichkeit der Dinge so abstrakt für sich gar nicht besteht.

Zweierlei nämlich soll der Mensch durch das Gewissen inne werden, ein Verhältniß Gottes zu ihm, und ein Verhältniß seiner selbst zu Gott. Das erste ist, so weit das im Gewissen uns kund wird, eine stehende Forderung von Seiten Gottes, das zweite ein stehendes Deficit von Seiten des Menschen. Das kann nicht das seyn, was Gott will. Die Gemeinschaft Gottes mit uns kann nicht zum Zwecke haben, blos den Mangel unserer Gemeinschaft mit Gott aufzudecken und zu festigen, und wenn Gott uns im Gewissen die Gemeinschaft mit ihm als unsern Lebenszweck zum Bewußtseyn bringt, kann das nicht blos im Zweck aufgehen, uns die Vereitelung unseres Lebenszweckes als das Einzige denken zu lassen, was Gott durch die Thatsache seines Geistesverkehrs mit uns im Gewissen uns geben will. Hat ja doch auch die heidnische Welt das Gewissen getrieben zur Furcht, zur Sehnsucht nach Aenderung, zum Gebete zu den Göttern. Der im Gewissen fordernde Gott will also unser geschichtlich gewordenes, jetzt uns natürliches Mißverhältniß zu ihm als etwas aufdecken, was Gott nicht so haben will, wir aber so haben und haben wollen. Will aber Gott, daß der Mensch aus diesem geschichtlich gewordenen Mißverhältniß herauskomme, so ist es undenkbar, daß dieser sein Wille von ihm selbst aus blos in Form der Forderung uns kund gemacht werde. Das heißt mit andern Worten: Wenn Gottes-Gemeinschaft uns als erreichbarer Lebenszweck erscheinen soll, so muß diese Gemeinschaft eben so sehr die eines fordernden, als die eines gewährenden Gottes seyn. Daß dieses Verhältniß Gottes aber zum Menschengeschlecht so alt sey, als die Geschichte dieses Geschlechts, sagt uns nur eine Volksgeschichte: die Geschichte Israels, die nie und nirgends von Gesetz weiß außer im Zusammenhang mit Verheißung,

ja auf Grund vorausgegangener Segnung und Verheißung. Und Israel ist Träger dieses Verhältnisses in einer Art, wie es eben nach dem Wortlaut der dem Volke eigenthümlichen Offenbarung nicht dem Volke Israel allein, sondern allen Völkern der Erde gilt. Dies ist die christlich-ethische, innerlich-nöthigende Anerkennung des geschichtlich-geoffenbarten Gesetzes, wie sie sich auf Grund der Thatsache des Gewissens im Zusammenhang mit der Geschichte der Erlösung des Menschengeschlechts in Christo bildet.

† Die erste Bedeutung des im Wort erscheinenden Gebotes und der im Wort gegebenen Erklärungen Gottes (Gen. 2, 16 fg. 18.) ist die, daß der Mensch das Gesetz seines Geistes und die ihm natürlichen Neigungen nicht als Autonomie *seines* Geistes und *seiner* Natur, sondern als gottgeordnet, als Wirkungen eines über ihm stehenden persönlichen Gotteswillens erkenne. Denn eben das ist die Gewalt des Worts, daß nur im Wort der Gedanke des *Schöpfers* wirklich *da ist*. Das Wort ist die reinste Erscheinung des schöpferischen Geistes in der Schöpfung, nicht eine Verhüllung in dieser oder jener *besondern* kreatürlichen Gestaltung im Werden irgend einer von Gott ausgegangenen, aber noch nicht vollendeten Entwicklung; sondern eine Vermählung, eine Einigung des Geistes mit dem *allgemeinen* Element kreatürlichen Verständnisses, in welcher Einigung der Gedanke Gottes eine vollkommen abgeschlossene und durchsichtige Gestalt hat. Es ist das Wort die einzige dem menschlichen Geiste vernehmbare volle Enthüllung der im Schweigen, wie in den Tönen des Geschaffenen verhüllten Gedanken Gottes. Uranfänglich nun war kraft des Gewissens der Mensch bestimmt, das Organ zu seyn, durch welches Gott seine Gedanken über die Schöpfung und in der Schöpfung laut werden lassen wollte (vgl. Gen. 2, 19.). Als nun aber die Sprache des Menschen sich in der Verdunklung des Gewissens verwirrte, da sollte die ursprüngliche Bestimmung des Ewigen nicht zu Schanden gehen und die begonnene Enthüllung nicht wieder in die Nacht des Schweigens, in die Dämmerung des Gleichnisses und Räthsels zurücksinken. Daher die zweite Bedeutung des Wortes Jehovah's, des erscheinenden Gottes, des Logos, welches in den bestimmten Zeiten immer erneut der in den Traum und Schlaf der Sünde rückfallenden Seele die Gestalt des ewigen Gotteswillens vorführte. Und

je mehr das Gesammtleben des Menschengeschlechts von der Sünde entstellt und das Bewußtseyn um die normale Gestalt des Lebens in seinen manchfachen Beziehungen verdunkelt ward, um so bedeutsamer wurde diesem Gegensatze gegenüber die Stellung eines von Gott ausgehenden Gesetzes im Worte. Daß dieses Wort aber vorherrschend, obwohl von Anfang an nicht ausschließlich, in der Form des Gesetzes erschien, erklärt sich aus der Stellung des Menschengeschlechtes. Es konnte die nächste Wirkung der von dem Menschengeschlechte einseitig zerrissenen Gottesgemeinschaft nur die seyn, daß von Seiten Gottes diese Gemeinschaft behauptet, aber als eine zerrissene dem Menschen im äußern Worte, nicht in einer Geistesgemeinschaft, sondern als Forderung gegenübertrat. Nur so erfüllte sich in der Wohlthat die göttliche Gerechtigkeit, nur so erhielt sich im Fluche, welcher den Ungehorsam trifft, der göttliche Segen. Denn das Geschlecht, das sich von Gott losgesagt hatte, ließ Gott nicht los; aber er erhielt ihm die Gemeinschaft in einer Form, welche nur noch bestimmter, als das Gewissen, dem Geschlecht seine Gottlosigkeit bezeugte. So ist also die Gestalt des Wortes, in welchem sich der Wille Gottes dem Menschen gegenüber fixirte, nicht ausschließlich aus dem Wesen des göttlichen Geistes, sondern aus den Beziehungen Gottes zur Geschichte der Menschheit zu begreifen. Ja das alttestamentliche Gesetz ist außerhalb der Beziehung zur besondern Stellung, Bestimmung und Geschichte Israels ein völlig unverständliches. Nichts desto weniger liegt in der besondern Erscheinung eine Thatsache von allgemeiner Bedeutung, nämlich die Thatsache des dem Abfalle des Menschengeschlechts gegenüber sich selbst bezeugenden und bejahenden Gottes. Es ist ein Zeugniß, daß der Mensch nicht meinen soll, in sich selbst oder in dem Gesammtleben der Menschen den reinen Abdruck dessen finden zu wollen, was ihm Lebensnorm seyn darf. Es ist ein Zeugniß, daß Gott diese Lebensnorm dem Irrthum und der Sünde gegenüber in einer Form erscheinen lassen wolle, in welcher das im Gewissen verborgene, der Vieldeutigkeit durch die entweihete und lügnerische Zunge unterworfene Gesetz des Lebens ein Allen offenbares werde. Aber auch nur zunächst in der Form des Gewissens, d. h. der gesetzlichen Form, so daß zwar dem Wissen um das Gesetz der Einzelne wie die Gesammtheit sich nicht entziehen konnte,

ohne daß jedoch irgendwie mit dem Gesetz als solchem eine Geisteseinheit zwischen dem Menschen und dem göttlichen Gesetzgeber eintrat.

§. 14. Die Wirkung des Gesetzes auf das menschliche Bewußtseyn.

a. Das Wissen um das Gesetz.

Das Gesetz hat nach seiner Identität mit der Erscheinungsform des Gewissens im Wissen um das Gesetz die nächste, in der Natur des Gesetzes gegebene Form der Aneignung. Das gesetzliche Bewußtseyn ist daher vom Wissen um das Gewissen nur relativ, nicht specifisch verschieden.* Denn wenn es auch falsch ist, zu sagen, daß das göttliche Gesetz nichts als eine Explikation des Inhaltes des Gewissens ist, während es in der That Forderungen stellt, welche so in und mit dem Gewissen gar nicht gegeben sind, so ist doch das Ziel der Gesetzgebung wesentlich dasselbe mit dem Zwecke, zu welchem das Gewissen gegeben ist, und davon abgesehen, daß sich im Gesetze ein Inhalt findet, welcher dem Inhalt des Gewissens dem Wesen nach durchaus gleich ist.** Der Unterschied, welcher sich an diesem dem Wesen nach auf beiden Seiten gleichen Inhalt zeigt, ist nur der, daß das Gesetz den Gedanken des Gewissens das Wort leiht, daß es das allgemeine Ahnen oder Wissen des Gewissens nach seinen bestimmten, konkreten Beziehungen erklärt, und zur Gewißheit erhebt und diese Gewißheit ein für allemal festsetzt. Das Gewissen ist in sich selbst nur das Band der Gemeinschaft, welches den Menschen an Gott knüpft und dieser Einheit gegenüber nur im Allgemeinen die Erkenntniß des habituellen Widerspruchs einer bösen Neigung vermittelt. Der Umfang aber dieser Gemeinschaft und das Wesen dieses Widerspruchs giebt sich dem Gewissen nur

so weit kund, als die einzelnen heraustretenden Gelüsten oder Handlungen die Manchfaltigkeit der Beziehungen offenbaren, in welchen den Menschen wider sein Gewissen gelüstet. Das Gesetz dagegen setzt diese Manchfaltigkeit der Lebensbeziehungen von vorn herein in den einzelnen Geboten fest und lehrt den vollen Umfang der Beziehungen kennen, in welchen ein höherer Wille der menschlichen Neigung gegenüber sich geltend macht. *** Das Gewissen deckt den Widerstreit als Kampf eines guten und bösen Princips auf, ohne daß, am allerwenigsten bei dem gegenwärtigen Zustande des Geschlechts, vom Gewissen aus die unzweifelhafte und volle Erkenntniß dieses „Guten" käme. Das Gesetz aber offenbart dieses Gute als den lebendigen persönlichen Gott, dem Bösen gegenüber als strafenden Richter. † Und eben hiemit wird der allgemeine Gegensatz zwischen Gut und Bös, der kraft des Gewissens zunächst nur als ein Widerstreit innerer Bestimmungen und Neigungen erscheint, als das kund, was er ist, als persönliche Auflehnung der Kreatur wider den Schöpfer und dessen heiligen Willen, als Sünde. †† So also ist das Gesetz mit seinen Geboten Offenbarung des quantitativen wie des qualitativen Verhältnisses, in welchem der vom Gewissen aufgedeckte innere Zwiespalt als Sünde des Menschen Gott dem Richter gegenübersteht.

* Für die ganze weitere Untersuchung ist hier aus den vorigen Erörterungen festzuhalten, daß die ganze Frage über die Wirkung des Gesetzes auf den Menschen nur eine abstract-fingirte ist, indem es nie und nirgends einen Menschen gegeben hat, der zum sittlichen Inhalt seines Bewußtseyns und zum Impuls seines Willens blos das Gesetz gehabt hätte. Aber im Gegensatz zur Einbildung, in welcher man sich und andere glauben macht, am Gesetz einen genügenden und erfüllenden Inhalt sittlichen Bewußtseyns und wahrer Sittlichkeit zu haben, ist nothwendig sich zu denken, was der Natur der Sache nach aus dem abstracten Gesetze für eine Wirkung auf

das sittliche Bewußtseyn folgen müßte. Was aus der Natur der Sache selbst folgt, bezeugt auch das Wort der Offenbarung. Die Art, wie das Gesetz an den Menschen kommt, ist die der äußern Ueberlieferung und Lehre (man vgl. das bezeichnende לַמֵּד z. B. Deut. 4, 1. אָנֹכִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם u. a. O.). Daher auch der Ruhm des Volkes Israel, daß Gott seine Rechte so die Heiden nicht wissen lasse (וּמִשְׁפָּטִים בַּל־יְדָעוּם Ps. 147, 20.). Mit dieser Wechselbeziehung ist nur ein äußeres Verhältniß des Gesetzes zum Menschen, nicht im Mindesten irgend eine Nothwendigkeit gegeben sich kraft des Gesetzes das Gesetz auch als eins mit der Neigung des Herzens und so als Lebensimpuls und Mittelpunkt der freien Lebensbewegung zu denken. Wohl spricht die alttestamentliche Offenbarung von einer Nähe des Gesetzes, kraft deren es wie im Munde, so im Herzen sey (כִּי־קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ Deut. 36, 14.). Aber dies Alles unter einer Voraussetzung, welche in keiner Weise als die Folge der im Gesetz als Gesetz gegebenen Stellung des Menschen betrachtet werden kann, nämlich unter Voraussetzung der Bekehrung, nicht zum Gesetz, sondern zu Jehovah dem Herrn (vgl. jenes תָּשׁוּב v. 8. und 10. im Gegensatz zu אִם־יִפְנֶה לְבָבְךָ v. 17.). Diesen freien Herzensakt aus dem Gesetze abzuleiten, wäre eben so widersinnig, als zu sagen: ich will, weil ich soll, und zu behaupten, daß dies wahrer, freier, voller Herzenswille sey. Vgl. mit dieser Stelle im Deuteronomium die inhaltsschwere Anwendung dieser Stelle von dem Apostel, Röm. 10, 6 ff.

** Der Inhalt der positiven göttlichen Gesetzgebung ist deßwegen dem Inhalt des Gewissens nicht gleich, weil sie erstens den dem Inhalt des Gewissens konformen göttlichen Willen in seiner konkreten Anwendung auf die geschichtlichen Verhältnisse eines bestimmten Volkes kundgiebt, und zweitens in dieser Kundgebung gar nicht beabsichtigt, blos den Inhalt und die Absicht der Stimme des Gewissens, sondern jene Absicht Gottes zu manifestiren, in welcher sein Wille durch das Gesetz zugleich positiv auf eine zu erwartende Lösung des Zwiespalts vorbereiten will. Der dem Inhalt des Gewissens gleiche Inhalt des Gesetzes läßt sich am leichtesten geschichtlich erkennen, nämlich in allen den geschichtlichen Manifestationen des Gewissens, wie sie in der Gesetzgebung der vorchristlichen Heidenwelt entweder analog oder völlig gleich mit dem Gesetz

Israels vorliegen. Das Gesetz Israels ist aber nicht blos das vom Sinai. Dies ist blos die gesetzliche Schlußoffenbarung an Israel. Zum Gesetz Israels gehören alle die geschichtlichen Voroffenbarungen vom Paradiese an, in welchen Gott seinen Richterwillen kund gab.

*** Die Art, wie in der vorchristlichen Heidenwelt die Gesetzgebung entstand, ist auch ein Beleg für das in und mit dem Gewissen gesetzte Völkerbedürfniß, außer der Berufung auf ein allgemeines Volksgewissen in bestimmter Sammlung jene Erfahrungen zu fixiren, in welchen geschichtlich den Völkern der Inhalt des Gewissens kund wurde. Denn alle Gesetzgebung bildete sich im natürlichen Volksleben allmählich als Zusammentrag vereinzelter Erfahrungen, in welchem irgend eine Unthat den Widerspruch des Volksgewissens hervorgerufen und so dem Volke den Inhalt des Gewissens zum Bewußtseyn gebracht hatte. Ein analoger Stufengang findet sich zwar auch in der Erziehung Israels, aber nicht in der Weise natürlicher Entwicklung, wo sich das Zweite immer nur als menschliche Folgerung aus dem Ersten erwiese, sondern in der Weise göttlicher Pädagogik, wo im Gegensatze zur Volksneigung und Volksstimmung je nach dem Bedürfniß, nach der Art und dem Grade des Abfalls in neuer Offenbarung Gott den Widerspruch seines Gotteswillens mit dem Volkswillen kundgiebt. — Das Gesetz ist: ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν, Eph. 2, 45. Wie eben hiemit der Manchfaltigkeit der ἐπιθυμίαι gegenüber die manchfaltigen Beziehungen des menschlichen Lebens als geregelt und durch göttlichen Willen bestimmt erscheinen sollten, lehrt Röm. 7, 7—12 s. nachher Anm. †. Diese Bestimmungen sind Erscheinungen eines sich bezeugenden Gotteswillens. Es sind nicht Bestimmungen, welche der Mensch sich abstrahirt hat. Unter den vielfachen Formen, mit welchen das Wort des alten Bundes die ἐντολαί bezeichnet, ist es nur מִשְׁמֶרֶת welches nicht direkt die Bestimmungen als Satzungen Gottes, als Willenserklärung bezeichnet. Man vgl. תּוֹרָה (institutio, lex) חֹק (decretum) טַעַם (placitum) פִּקּוּדִים (mandata) עֵדָה (testimonium) מִצְוָה (praeceptum) מִשְׁפָּט (statutum).

† Der Zwiespalt, wie er kraft des Gewissens eintritt, ist nach der Form seiner Erscheinung ein innerlicher. Namentlich erscheint

der Zwiespalt in dem Maaß, als die „Verdunklung des Gewissens“ eintritt, schlechthin nur in der Form der λογισμοὶ μεταξὺ ἀλλήλων κατηγοροῦντες ἢ καὶ ἀπολογούμενοι, Röm. 2, 15. Anders kraft des Gesetzes. Das Gesetz ist das Wort der Offenbarung: ich bin der Herr dein Gott. Deut. 4, 5. 30. u. s. w. In und durch dieses Wort ist Gott Richter auf Erden. Das Feuer des Blitzes, das diese Offenbarung begleitet, ist das sichtbare Zeichen jener Richtermacht des Wortes, welche als Wort dem kreatürlichen Leben eingeboren die Richtergegenwart Gottes verkündet. Vgl. Ps. 50, 1—4. 58, 12. 82, 1. 7, 12. Ueberhaupt aber wirkt die Offenbarung des lebendigen Gottes nicht erst auf Sinai, sondern vom Paradiese an das Bewußtseyn des Richters. Gen. 3, 8 ff. 16, 5. 18, 25. vgl. später Cohel. 12, 14. Jes. 66, 15. 16.

†† Die Wirkung des Gesetzes in Bezug auf das Wissen um das Böse kann keine andere als die seyn, daß man jetzt erkennt, wie das Böse nicht in der Verletzung eines innewohnenden bessern Wissens aufgehe, sondern wie es Verletzung der dem Ich gegenüberstehenden richtenden heiligen Persönlichkeit Gottes sey. Was Naegelsbach (hom. Theol. S. 268. Anm.) sagt, daß „Sünde“ nicht als Begriff der ἁμαρτήματα des homerischen Menschen passe, das möchte in gewissem Sinne von der ganzen außerchristlichen und außer dem Gesetz des geschichtlich-offenbar gewordenen, heiligen Gottes stehenden Selbstbeurtheilung gelten. Es fehlt das Moment der im Frevel an dem gegenwärtigen, heiligen Gotte zugleich persönlich überkommenen Schuld, wie es unbewußt in unserm Wort „Sünde“ (sunta, sons; peccatum und culpa zugleich) liegt. Dem geoffenbarten Gott gegenüber wird Böses thun „sündigen an Gott“ (חָטָא לֵאלֹהִים Gen. 39, 9. vgl. 13, 13. 20, 6.). Und dies auch nicht blos als Form des am Gesetz sich entwickelnden Bewußtseyns, sondern in Folge ausdrücklicher Erklärung. „Ich will den aus meinem Buch tilgen, der an mir sündigt“ (אֲשֶׁר חָטָא־לִי Exod. 32, 33.), eine Wiederholung dessen, was über die ersten Stammeltern gesprochen und verhängt wurde, Gen. 3, 8 ff. Daher auch das Bekenntniß: wir haben an Dir gesündigt (Deut. 1, 41.); ja David spricht: an Dir allein habe ich gesündigt (לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי Ps. 51, 6.). Vom Gesetz aus beginnt das Bewußtseyn, Schuldner (reus, ὑπόδικος) zu seyn. (Οἴδαμεν δέ, ὅτι ὅσα

ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα — — ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ Röm. 3, 19.). Denn es stellt sich das φρόνημα τῆς σαρκός heraus als ἔχθρα εἰς θεόν, Röm. 8, 7. Und der ἔχθρα gegenüber ὁ νόμος ὀργὴν (sc. θεοῦ) κατεργάζεται, Röm. 4, 15. vgl. meinen Comment. zu Eph. S. 168 ff. In diesem gegenseitigen Verhältniß hat die Spannung, welche nothwendig zwischen der Heiligkeit und der Unheiligkeit besteht, ihre höchste Höhe und zugleich ihre volle Enthüllung gefunden; es ist die Sünde erschienen, als das, was sie ist, als ein Zwiespalt zwischen dem Menschen und Gott, der zu Lösung eines Dritten, der Versöhnung, bedarf. Vgl. Exod. 32, 30. Daher die Bestimmung des Johannes über das, was eigentlich Sünde sey: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, 1 Joh. 3, 4. Am Gesetz kommt die wahre Gestalt des Bösen erst zum Vorschein. Οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις, Röm. 4, 15. Nicht daß die Sünde erst mit dem Gesetz würde. Sie ist ihrer Natur nach vom Anfang an da gewesen. Aber vor dem Gesetz vollzog die göttliche Gerechtigkeit schweigend, d. h. ohne ein bestimmtes, vor aller Augen hingestelltes Zeugniß an das Menschengeschlecht ihr Gericht an der Sünde (Ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος, Röm. 5, 14.) In und mit dem Gesetz aber wird die Sünde als das, was sie ist, förmlich und feierlich angerechnet (ἐλλογεῖται, Röm. 5, 13.). In diesem Akte des ἐλλογεῖσθαι kommt das Verhältniß der Sünde zum Guten als der Zwiespalt zweier Persönlichkeiten, der Person Gottes und der Person des Menschen für Alle, die das Gesetz hören, zum Vorschein; in diesem ἐλλογεῖσθαι erscheint zugleich nach ihrem ganzen Umfange die richterliche Majestät Gottes. Die Anerkenntniß der Sünde aber vermittelt das Gesetz nicht blos in der Weise, daß es die Sünde Sünde nennt, nicht blos so wie der Apostel sagt: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, Röm. 3, 20. Vielmehr tritt das Gesetz mit seinen Geboten dem versteckten Wesen der Sünde als eine Macht gegenüber, welche die sündhafte Lust des Widerspruchs reizt, und indem es sagt: du sollst dich nicht lassen gelüsten, die Sünde aus ihrem Schlupfwinkel hervorlockt, daß sie jetzt erst recht begehrt wider das Gesetz und so schon in dem Gelüsten die Sünde sich als Sünde zu Tage gibt. (Τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου. Τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν, — verschieden von

ἐπιθυμία im Sinne des Begehrens überhaupt wie §. 5. — οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, „οὐκ ἐπιθυμήσεις" ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν. Χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά, Röm. 7, 7. 8. Dies Alles: ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς, v. 13. Vgl. 5, 20. 6, 1. Darum heißt es auch: ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος, 1. Cor. 15, 56.) Darin ist dann offenkundig geworden, was der selbstmörderische Betrug der Lüge verheimlicht, indem er die Sünde aus dem Mittelpunkt des persönlichen Lebens wegläugnet, sie nur in ihren Erscheinungen in der Peripherie gelten läßt, und von sinnlichen Affekten, von böser Natur und guter Persönlichkeit u. dgl. redet, oder nur da, wo That ist, Sünde sieht, während im Herzen jenes verneinende Gelüsten seinen Sitz aufgeschlagen hat, welches als gottwidriges Herzensgelüsten den Menschen mit seinem persönlichen Ich als verkauft unter die Herrschaft der Sünde erweist.

§. 15. b. Der gesetzliche Gehorsam.

Die Gebote als Erscheinung des höchsten Alles bedingenden Willens des persönlichen heiligen Gottes treten dem Menschen wie Aufgaben gegenüber, welche das ganze Lebensgebiet umfassen und von einer heiligen Persönlichkeit des Menschen in bestimmten Lebensäußerungen gelöst seyn wollen.* Sie setzen als Abdruck der uranfänglichen Ordnung, in welchem das menschliche Gesammtleben seine normale Entwicklung hat, das Recht fest, und erscheinen dem Menschen, welcher mit seiner freien Thätigkeit auf diese Ordnung einzugehen sich durch nichts anderes als durch eben dieses Gesetz mit seinen Geboten bestimmt weiß, als Pflicht.** So, indem der Mensch sich durch Recht und Pflicht gebunden weiß, erkennt er sein normales Verhalten als Gehorsam. Aber das Bewußtseyn um diesen Gehorsam ist ihm unter dem Gesetze schlechthin nur durch die ihm gegenüberstehenden Gebote vermittelt, das Princip des Gesetzes ist

nicht eins mit dem Princip seines Lebens; der Gehorsam also selbst, soweit er vorhanden ist, kann nur als eine Konformität der Lebensäußerung, das heißt der That, mit dem Wort des Gesetzes gedacht werden, während die Neigung des Herzens, d. h. das Princip des persönlichen Lebens, nicht eins ist mit dem Inhalt des Gesetzes. So ist dieser Gehorsam entweder nur vereinzelte That, gesetzliches Werk; oder er ist Uebung und Fertigkeit, gesetzliche Tugend; Gehorsam zwar im Gegensatz zum gesetzwidrigen Thun und Handeln, aber nicht Gesetzeserfüllung.***

* Das Gesetz des alten Bundes ist die Offenbarung der Forderung: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig (Lev. 19, 2.). Es ist wie Offenbarung des persönlichen Gottes im Worte, so Gegenüberstellung Gottes nach seiner Vollkommenheit als Typus menschlicher Vollkommenheit. Die Vollkommenheit Gottes aber ist seine Heiligkeit. Heilig ist Gott, wiefern er der schlechthin durch sich selbst Bestimmte ist, d. h. wiefern der lebendige Gott sein Leben nur in der Einheit mit sich selbst, mit seinem Wesen hat. Dies göttliche Verhältniß soll auch im Menschen wiederkehren. Wiederkehren kann es nur, wiefern und soweit der Mensch göttlichen Wesens ist. Denn nur soweit ist das „er selbst", Gott gleich, und das: „von sich selbst bestimmt seyn", heilig seyn wie Gott. Im Gewissen, dem ursprünglichen Centrum des Menschen, war nun die Potenz eines solchen Verhältnisses gesetzt. Der Inhalt des Gesetzes könnte also auch so interpretirt werden: laß das Gewissen einzig Bestimmungsgrund deines Wesens seyn, und du bist heilig wie Gott. Es würde auch so das Gesetz nur wieder setzen, was im Gewissen gegeben war. Aber es setzt dies nicht ins Leben, ins Daseyn; es setzt es nur als Gottes Wille. Es nennt diesen Willen Gottes als eine an den Menschen ergehende Forderung, setzt die Idee einer vollkommenen Sittlichkeit, aber nicht, wie die moderne Meinung sagt, mit der Idee die Kraft der Verwirklichung. Das Gesetz: du sollst heilig seyn, denn Gott ist heilig, ist daher nur der Typus dessen, was seine volle Verwirklichung im neuen Bunde findet, wo dann eben dieses Gesetz, diese Idee als das

wiederholt wird, was jetzt (κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον verwirklicht werden kann und soll (1 Pet. 1, 16.).

** Dieses eine Gesetz, welches die Idee vollkommener Sittlichkeit setzt, setzt zugleich in einer Menge von Geboten die Erscheinungsformen der Heiligkeit fest. Auch dies hat wieder seine besondere Bedeutung der Verdunklung gegenüber, deren redender Zeuge und Ankläger das Gewissen selbst ist. Das in seinen manchfaltigen Beziehungen aus allem Normalzustande gewichene Leben sieht hier sich selbst nach allen wesentlichen Seiten geregelt. Eben hierin ist das Recht, sind die Rechte fixirt (quod *rite* agitur). Sofern nun die freie Lebensbewegung sich von dieser Norm geregelt weiß (*recte* esse agendum), schließt das Wissen um das Recht das Bewußtseyn der Pflicht selbst ein, ja das letzte ist nichts als das Bewußtseyn um die subjektive, frei zu erfüllende, Beziehung des Lebens auf seine objektive Lebensnorm. — Wenn die Frage: was ist Recht? jener: was ist Wahrheit? als gleich an Schwierigkeit und Bedeutung zur Seite gestellt wurde, so liegt die Schwierigkeit wie bei jener berühmten Frage weniger in der Sache, als im Standpunkt der Fragestellung. Vor Allem ist hier zu bemerken, daß es sich nicht um die Frage handele, in welcher Form innerhalb der verschiedenen Lebensverhältnisse ein Rechtsbegriff sich bilden könne und wie weit dieser dann Wahrheit und Geltung habe, sondern nur, ob in der Sphäre der göttlichen Gesetzgebung der Begriff des Rechts sich bilde und in welchem Sinne. Hier läugnen wir nun nur, daß der Rechtsbegriff der göttlichen Gesetzgebung ausschließlich der juridische sey. Wir leugnen das in dem Sinn, in welchem Kant sagte: daß die Gesetze, sofern sie auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, oder sofern sie eine andere Triebfeder als die der Pflicht selbst zulassen, juridisch seyen. Der Obersatz des alttestamentlichen Gesetzes: du sollst heilig seyn, denn ich bin heilig, schließt die Anwendbarkeit dieses Begriffes auf das Gesetz, wie auf den aus diesem Gesetz sich entwickelnden Rechtsbegriff aus. Das Gesetz setzt also als Recht blos das Gottgewollte. Und es setzt nicht blos den göttlichen Willen als Gesetz, sondern es setzt auch das Recht, wiefern es im Worte die Form und Formen fixirt, in welchen die gottgewollte Einheit des menschlichen Lebens mit seiner Lebensnorm nach den manchfachen Beziehungen

dieses Lebens erscheint. Denn das Recht ist nichts, als die im Worte gezogene, eine, gerade Linie, in welcher die menschliche Lebensbewegung das gottgesteckte Ziel göttlichem Willen gemäß erreicht. Daher der Name צדק, ישׁר, ὀρθόν, ὀρθότης, rectum. Vgl. Deut. 16, 18. 20. Ps. 119, 75. 137. Den Gegensatz hiezu bilden die krummen Wege der Gottlosen (עֲקַלְקַלּוֹת, Ps. 125, 5.). Der Begriff aber der Pflicht, d. h. diese Abstraktion, ist dem A. Testamente fremd. Denn nach der Natur der göttlichen Offenbarung, wonach nicht das abstrakte Gesetz, sondern im Worte des Gesetzes der lebendige Gott und sein Wille sich offenbart, erscheint auch das ihr entsprechende Verhältniß dessen, dem diese Offenbarung zu Theil ward, unter dem ungleich umfassenderen und bedeutsameren Wort des Knechtes (עֶבֶד). Noch weniger ist der Sprache des neuen Bundes das Wort Pflicht eigen. Sie sagt wohl: ὀφειλέται ἐσμέν, Röm. 8, 12. Aber diese Verbindlichkeit ist so wenig das Princip des normalen Lebens, daß an derselben Stelle als Charakteristicum dieses Lebens das πνεύματι θεοῦ ἄγεσθαι (v. 14.) genannt wird.

*** Daß aus dem Bewußtseyn um Recht und Pflicht sich das Verhältniß des Gehorsams bilde, ist nur dann nicht Tautologie, wenn unter Verhältniß nicht ein Gedachtes, sondern ein faktisches Verhalten gemeint ist. Aber es fragt sich eben, hat man das Recht, ein solches anzunehmen und es so, als gesetzliches Werk und gesetzliche Tugend, zu bestimmen? Dürfte man aus dem Inhalt des Gesetzes einen unmittelbaren Schluß auf das ziehen, was man sich als Gehorsam unter der Herrschaft des Gesetzes zu denken habe, so müßte die Begriffsbestimmung allerdings anders ausfallen, als die im Paragraph gegebene. Denn das Gesetz setzt und fordert nicht einen Gehorsam, welcher in der Conformität der äußern Handlung mit dem Gebot aufginge. Es setzt und fordert vielmehr einen Gehorsam, in dessen Verwirklichung der Mensch heilig wäre, wie Gott ist. Daß aber diese Idee des Gehorsams nicht als realisirt gedacht werden kann, liegt in dem Verhältniß der gesetzlichen Form zur Idee des Gesetzes. Und dieser scheinbare Widerspruch zwischen der Form und der Idee löst sich eben in dem, was über die Bedeutung des Gesetzes als Vorbereitung auf eine künftige Lösung früher gesagt worden ist. (S. §. 13. Anm. †, und vgl. Gal. 3, 21. εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν

ἡ δικαιοσύνη.) Der Gehorsam aber, welcher sich in seinem aktuellen Daseyn blos vom Gesetz bedingt weiß, ist eben nicht Einheit mit der Idee des Gesetzes. Man kommt nicht auf dem Wege des Gesetzes zur Einheit mit dem Gesetze. Ἰσραὴλ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε, Röm. 9, 31. Es ist ein bloßer Schein der Einheit, welcher sich allein schon darin als Schein erweist, daß die angebliche Einigung von Seiten des Menschen ihr Motiv in dem: du sollst! hat, was in dieser Form von selbst nicht mehr für den Menschen existirte, wenn wahrhafte Lebenseinheit da wäre. Und dieses Verhältniß bleibt sich gleich, mag das Gesetz ein im Wort gegebenes, oder ein in der sogenannten Autonomie gedachtes seyn. Ist nun der Gehorsam, wie er als gesetzlicher möglich ist, nicht Gehorsam nach der Idee des Gesetzes, so folgt hieraus von selbst, daß auch das, was unter der Herrschaft des Gesetzes Tugend genannt werden kann, nicht Tugend nach der Idee des Gesetzes ist. Es ist vielmehr Tugend hier lediglich eine Benennung dessen, was in der Sphäre des Gesetzes als wirkliche Tüchtigkeit, sich dem Gesetze gemäß zu verhalten, angenommen werden darf. Das Gesetz des alten Bundes selbst kennt den Begriff „Tugend" nicht. Es kennt nur die volle Gleichförmigkeit des menschlichen Verhaltens mit dem gottgesetzten Recht (im A. T. Gesetz und Verheißung zugleich) und nennt eben darum diese: Gerechtigkeit (צְדָקָה). Aber das N. Testament setzt den Begriff Tugend als vorhanden und giltig voraus, Phil. 4, 8. 2. Pet. 1, 5. (Beachte namentlich in der ersten Stelle ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε, aus welcher Zusammenstellung klar erhellt, daß ἀρετὴ ganz und gar nicht den Sinn einer Tüchtigkeit zur vollkommenen Erfüllung des göttlichen Gesetzes hat.) Analog ist auch die alttestamentliche Bezeichnung durch: „wacker" (אֵשֶׁת חַיִל, Ruth 3, 11. Prov. 12, 4. 31, 10.). Tugend ist eben überhaupt Tüchtigkeit der Gesinnung (ψυχῆς ἐπιχείρημα καὶ καρτέρημα, Plat.), die es relativ vermag, sich am Guten im Gegensatz zum Bösen zu halten und nach diesem Verhältniß das Leben zu regeln. Wie diese Tüchtigkeit dem Menschen zu Theil geworden und in welcher Art das Halten am Guten man sich zu denken habe, läßt der Begriff Tugend völlig unentschieden. Eben darum, weil das Halten

am Guten sowohl im absoluten wie im relativen Sinn durch Tugend bezeichnet werden darf, haben wir das Wort gewählt. (Wenn also schon im heidnischen Alterthum der Streit entstand, ob Tugend göttliche Gabe oder erworbene Fertigkeit sey, wenn ihn Neuere in der Art fortsetzten, daß die Einen Tugend als Fertigkeit der möglichsten Beobachtung des Gesetzes, Fertigkeit zur Leistung der Pflicht, Bestreben, dem Sittengesetz Genüge zu leisten und dgl. bestimmten, während die Andern sagten: die Tugend tauge nicht viel, die aus Vorsatz komme, alle Tugend sey freie Gabe, keine die nicht da war, ehe sie Namen hatte und Vorschrift; oder: Tugend sey Erscheinung der Vernunft in ihrer Autokratie, Vernunft als Akt der Selbstmittheilung u. dgl., so kann man von dem Allen sagen, es sey Tugend, und ebensogut auch läugnen, daß das Tugend sey. Was die Tugend sey, ist aus dem Begriffe Tugend gar nicht abzuleiten.) Wir haben in einer neuern christlichen Moral auf 65 Seiten eine Erörterung des Begriffs von Tugend erhalten. Aber das hierin Gesagte, gleichviel ob richtig oder unrichtig, ist Folgerung von Vordersätzen, die eben im Wortbegriff Tugend nicht liegen. Gesetzt es sey Tugend als ethische Tugend Tüchtigkeit zur Erreichung des Lebenszweckes, so wird das, was Tugend sey, doch wahrlich erst eine Folge der Verständigung über den Lebenszweck und die Mittel zu dessen Erreichung seyn. Tugend ist ja überhaupt nicht Begriff eines Lebenszweckes, sondern eines Mittels zur Erreichung des Zweckes. Bei der ganzen Untersuchung ist es besonders mißlich, daß man sich immer wieder mit dem antiken Tugend-Begriff schleppt, dessen Prämissen nun einmal andre sind und bleiben, als die der christlichen Erkenntniß. Aus der Stellung des Gesetzes aber läßt sich mit Gewißheit folgern, daß unter ihm ein relatives Halten am Guten in der Wirklichkeit möglich sey. Und dieses relative Halten muß Tugend genannt werden, weil es nicht blos dem Scheine, sondern der Wahrheit nach das Gegentheil von Laster ist. Denn im Gesetz und seiner Stellung liegt nichts, was die Denkbarkeit einer Handlungsweise ausschlösse, welche stets nach dem Gesetze handelt; nur eben so, daß der Wille Gottes im Gesetz dem Willen der Menschen stets gegenüber steht. Hiemit können alle Gebote erfüllt werden, mit Ausnahme des ersten: du sollst heilig seyn. Ist aber dies erste

nicht erfüllt, so sind alle Gebote nicht im Sinne des Gesetzes erfüllt, nämlich nicht von einem heiligen Willen, der, sich selbst Gesetz, eben hiemit das Gesetz nicht mehr als Gesetz außer sich, sondern in sich hat. Nennt man nun diese Gesetzeserfüllung allein Tugend, so gewinnt man ein Recht, die gesetzliche Tugend keine Tugend zu nennen. Nur ist man ebensowenig damit berechtigt, sie ein Laster, wenn auch immerhin etwa ein glänzendes, zu nennen. Im Gegentheil was Beistimmung zum Gesetze heißt, muß nicht minder gut seyn, als das Gesetz selbst. Das: *σύμφημι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός* (Röm. 7, 16.), *συνήδομαι τῷ νόμῳ θεοῦ* (Röm. 7, 22.), ist eine Art subjektiver Einigung mit dem objektiven Gesetz, und trägt den Charakter des Gesetzes, gut, göttlich zu seyn, wie das Gesetz selbst. Und so ist auch das *ἔργον νόμου* nicht eine Sünde, sondern hat, an sich betrachtet, den Charakter gut zu seyn, wie das Gesetz selbst. Aber alles dies ist, die **Person** des Tugendhaften betrachtet, nur von relativer, nicht von absoluter Güte, eben darum weil es nicht Heiligkeit, nicht Erscheinung der Heiligkeit ist. Es ist nicht Einheit der Persönlichkeit, der Neigung des Herzens mit dem Willen Gottes, sondern eine partiale Anziehung, welche, wie sie in der bösen Neigung den bleibenden Gegensatz hat, so auch stets nur unter dem Gesetz steht, geknechtet, nicht in Freiheit; ein Verhalten, in welchem man das Gute kennt und ehrt als bindende Macht, aber in dieser Macht keine Macht der Erlösung, in der an sich guten Zustimmung kein Heil, in der gesetzlichen Handlung keine Gesetzeserfüllung, keine Seligkeit hat und fühlt. Also sind die *ἔργα τοῦ νόμου* nicht *ἔργα τῆς σαρκός*, sondern Wirkungen jenes *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ*. Darum sind sie gut, und ihre bleibende Uebung ist gut. Aber der, welcher nichts hat als ein *ἐργάζεσθαι ἔργα νόμου*, hat ein Gutes an sich, ohne daß er selbst gut wäre. Denn wäre er gut, so wären die Werke Ausflüsse seiner Güte, nicht Wirkungen des gebietenden Gesetzes. Darum ist das gesetzliche Werk, wie die bleibende Thätigkeit dieser Art, eine äußere Uebung, eine Conformität der Handlungsweise mit dem Gesetz, ohne Herzenseinheit mit dem Willen Gottes im Gesetz. Das Laster aber ist bleibende, den Willen Gottes verachtende Difformität. Darum ist die Uebung gesetzlicher Werke immerhin Tugend; aber Erscheinungsform einer dem Willen Gottes sich nähernden, jedoch

ihn nie erfüllenden Thätigkeit und Tüchtigkeit. Eben hieraus aber ist erklärlich, warum der Begriff der Tugend weder in der Sprache des alten noch des neuen Bundes irgendwie hervortritt. Denn beide nennen zunächst nicht menschliche, sondern gottgewollte Zustände. Der der gesetzlichen Tugend ist aber kein gottgewollter. Und die wahre Tugend geht nicht im Begriffe der Tugend, d. h. der persönlichen Tüchtigkeit oder der sittlichen Persönlichkeit auf.

§. 16. c. Die Furcht.

Steht der Wille Gottes im Gesetz mit seinen Geboten als eine bleibende, fordernde Macht dem menschlichen Bewußtseyn gegenüber, so kann von Seiten des Menschen auch nur eines als die entsprechende bleibende Stimmung gedacht werden, nämlich die der Furcht.* Denn wenn auch der Mensch im Gesetz das Ziel seines Lebens bestimmt und seine Erkenntniß hierüber geregelt weiß, so erweist eben diese Abhängigkeit von der Macht des äußern Gesetzes den Mangel des innern Impulses, und den gesetzlichen Gehorsam als Schein der Gesetzeserfüllung. Weder im gesetzlichen Wissen, noch im gesetzlichen Gehorsam hat der Mensch die Befriedigung eines erreichten Zieles. Daher das Zeugniß der Offenbarung über die Heidenwelt, wie über Israel, daß das Gesetz nicht erfüllt sey. Vgl. Röm. 1—2. Joh. 7, 19. Das letzte Zeugniß des Stephanus über sein Volk: *οὐκ ἐφυλάξατε*, Act. 7, 53. Act. 13, 38. 39. Gal. 3, 31. *εἰ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη*. Vielmehr erkennt unter dem Gesetz der Mensch nun erst recht deutlich das Ziel, welchem alles menschliche Leben entgegengeht, als Gericht, und seine Aufgabe dem Ziel gegenüber als Rechenschaft.** Und diese Erkenntniß ist eine furchterregende. Nicht als ob das Bewußtseyn des Gerichtes und der schuldigen Rechenschaft in sich selbst die Nothwendigkeit der Furcht trüge. Vielmehr liegt die Nothwendigkeit nur darin,

daß dieses Bewußtseyn unter dem Gesetze allein in der gesetzlichen Weise vermittelt ist. Die gesetzliche Weise aber ist die, daß wie im Gewissen die allgemeine Forderung, so jetzt der richtende Gotteswille dem Menschen gegenübergestellt ist. Hiemit ist aber der bestehende Zwiespalt zwischen Gott und dem Menschen aufgedeckt, so daß in dieser Stellung des göttlichen Lebensziels der Mensch zugleich seine ungöttliche Gesinnung erkennt und in dieser Doppelerkenntniß vor Gott sich fürchtet, nicht in der Furcht, welche der Weisheit Anfang, sondern in der friedelosen Furcht, welches das Ende der Hoffnung ist.***

* Man hat dem, was sich uns unmittelbar aus der Natur der Sache ergiebt, eine angeblich geschichtliche Wahrnehmung entgegengestellt und behauptet, daß den Frommen des alten Bundes Recht und Gesetz ein Gegenstand der innigsten Freude, statt der Furcht, gewesen sey. Aber man hat hiebei wie im Großen und Ganzen, so in Bezug auf die einzelnen Zeugnisse übersehen, daß von einer Stellung des alttestamentlich Frommen zum Gesetz so in abstracto gar nicht geredet werden kann. Das Gesetz ist Israel die Offenbarung seines Gottes. Sein aber ist Gott nicht durch das Gesetz, sondern kraft der Verheißung. Die erste Offenbarung Gottes an Israel fällt zusammen mit der Verheißung, und die vollere Enthüllung der Verheißung ist älter als die volle Erscheinung des Gesetzes. Sodann offenbart Gott sich in thatsächlicher Erfüllung als Erretter des scheinbar verlorenen Volkes. Endlich erst als Gesetzgeber in der Wüste. Und auch diese Offenbarung ist den Israeliten Offenbarung der Herrlichkeit ihres Gottes. Aber eben in diesem Bewußtseyn fällt der Verheißende und der Gesetzgebende zusammen, und der Preis dieses Gottes ist nicht der Preis des Gesetzes, sondern der Preis des auch im Gesetz sich offenbarenden gnädigen, verheißungsreichen Gottes. Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird durch die für das Gegentheil angeführten Stellen selbst bestätigt, nämlich Ps. 19, 8. 9. 111, 3. 119. Denn wie überall, so versteht man auch jene Stellen nur im Zusammenhange mit dem Ganzen recht, den Preis des Gesetzes in Einheit

mit der Hoffnung und dem Gebet um Verzeihung der Sünden (Ps. 19, 13.), in Einheit mit dem Preis der gewissen, verheißenen Erlösung (Ps. 111, 9.). Und so ist der ganze 119. Psalm wie Preis des Gesetzes, so Gebet und Hoffnung, daß der Herr die Verheißung seiner Hülfe und seines Beistandes an dem Preisenden wahr machen werde. Diese Zuversicht aber ist nicht Wirkung des Gesetzes. Das Gesetz an sich betrachtet schließt dergleichen Zuversicht geradezu aus. Also weil die alttestamentliche Offenbarung Verheißung und Gesetz hat, ist die Wirkung derselben nicht die Furcht in unserm Sinne, sondern eine Furcht, welche das Vertrauen wesentlich in sich schließt. Das ist das schöne Bekenntniß des 115. Psalms: יִרְאֵי יְהוָה בִּטְחוּ בַיהוָה (Ps. 115, 11.). Es ist die Furcht, welche der heiligen Majestät Gottes gilt, ohne welche keine Demuth, keine wahre Frömmigkeit ist, also daß die, welche nichts von Furcht wissen wollen, keine Ahnung von wahrer Frömmigkeit haben. Nur das plumpste Mißverständniß hat diese Furcht in der bekannten Stelle 1 Joh. 4, 18. finden wollen, wo es heißt, die völlige Liebe treibe die Furcht aus. Das ist aber jene Furcht, welche *κόλασιν ἔχει*, wie es ebendaselbst heißt. Was hat nun diese Furcht mit der vertrauensvollen Ehrfurcht zu schaffen? Die Liebe ist vom Argen, welche nicht *φόβον θεοῦ* hat, das bezeugt die Offenbarung des neuen Bundes laut genug (2 Cor. 7, 1. *ταύτας οὖν ἔχοντες ἐπαγγελίας καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς — — ἐν φόβῳ θεοῦ* 1 Pet. 1, 17. *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα — — ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε.* 2, 17. Phil. 2, 12. 13.). Darum bleibt unter allen Umständen die Furcht der Anfang (principium nicht initium) der Weisheit, welche weise macht zum Heile (Ps. 111, 10. Prov. 9, 10.); während eine Weisheit, welche sich dieser Furcht enthoben glaubt, eine Weisheit diabolischer Hoffart ist. Von dieser Furcht aber, welche in und mit der vollkommenen Gesetzeserfüllung sich findet und in ihrem Daseyn aus dem Gesetz sich gar nicht ableiten läßt, ist in dem Verhältniß, welches wir als gesetzlichen Gehorsam und hiemit als Gegentheil der Gesetzeserfüllung bezeichnen mußten, natürlich nicht die Rede.

** Die von uns bezeichnete Furcht in ihrer Beziehung auf das Gericht und die Rechenschaft ist im A. T. in den lebhaftesten Zeug=

nissen ausgesprochen. Die Zeugnisse sind um so bedeutsamer da, wo sie neben der Hoffnung sich finden, wie in jenem Psalme (Ps. 143, 2.): gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte; denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht. Vgl. auch das Wort (Ps. 76, 8.): du bist erschrecklich; wer kann bestehen vor deinem Zorne? oder (Ps. 130, 3.): wo du willst, Herr, Sünde zurechnen, Herr, wer wird bestehen? u. a. in ihrem Zusammenhange. — Im Gewissen ist eine schneidende Dissonanz gegeben, welche man, nach der Art, wie sie erscheint, als eine gegenwärtige, augenblickliche, vielleicht verschwindende deuten möchte. Das Gesetz aber hebt diese Täuschung auf. Das Gesetz erklärt, daß diese Dissonanz vom ewigen Willen Gottes ausgehe. Es erklärt, daß die Bedeutsamkeit des Gewissens auf das Engste mit dem Ziele des Lebens, mit jenem Tage zusammenhängt (ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κτλ. Röm. 2, 16. vgl. Ps. 1, 5, 143, 2.).

*** Wie wenig übrigens die Furcht mit dem Bewußtseyn des Gerichts und der Rechenschaft an sich gesetzt sey, lehrt die neutestamentliche Offenbarung der Gnade. Sie weiß nur von Freudigkeit, und wiederholt nichts desto weniger ganz wie das alttestamentliche Gesetz die Verkündigung des dereinstigen Gerichts, der dereinstigen Rechenschaft. Röm. 14, 10. 2 Cor. 5, 10. Apoc. 6, 17. vgl. mit Matth. 12, 36. Röm. 14, 12. Also hängt die bleibende Rückwirkung, wie sie sich in der Stimmung der Furcht zeigt, nicht mit dem Inhalte des Gesetzes, sondern mit der Form zusammen, in welcher das Gesetz den Inhalt der göttlichen Wahrheit dem Menschen gegenüberstellt, ohne den Zwiespalt zwischen Gott und den Menschen zu lösen. Weil die Aufgabe und Bedeutung des Gesetzes die sind, welche in den §§. 13. und 14. Anm. † bereits entwickelt worden sind, darum wirkt das gesetzliche Wissen und der gesetzliche Gehorsam jene Furcht, welche das Gegentheil der vertrauensvollen Furcht ist; statt der יִרְאַת יְהֹוָה die פַּחַד וְאֵין שָׁלוֹם (Jer. 31, 5.), jene δειλία, welche sich in und mit dem Bewußtseyn der Ohnmacht, der Lieblosigkeit und Zuchtlosigkeit bildet 2 Tim. 1, 7. und ihrer Natur nach verwandt ist mit dem Zittern, welches den Glauben der Teufel begleitet (Jac. 2, 19. τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσιν). So kehrt unter dem Gesetz der Zustand der natürlichen Entwicklung, nur in gesteigerter und klarer gestalteter

Weise, wieder; das Ziel bleibt unerreicht; statt Befriedigung zu finden, füllt nur der Angstruf nach Befreiung die kämpfende Seele (Röm. 7, 24.), und das Gesetz, weit entfernt, Ende der Wege Gottes zu seyn, erweist sich nur als die gottgesetzte Vorbereitung auf eine göttliche Lösung des von Menschen nicht zu tilgenden Zwiespalts (Gal. 3, 23. 24. *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν, ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι* — sc. *ὑπὸ ἁμαρτίαν*, s. v. 22. — *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. Ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*).

Zweiter Abschnitt.

Die Erscheinung des Evangeliums in der Geschichte des Menschengeschlechts.

---

§. 17. Das Daseyn, das Wesen und die Bedeutung des Evangeliums.

Die Sehnsucht nach einer Lösung des Zwiespalts zwischen Gott und Mensch, welche zu wecken das Gewissen und in besonderer Weise das Gesetz des alten Bundes die göttliche Bestimmung hat, trägt in sich selbst eine Gewißheit ihrer Befriedigung. Denn diese Sehnsucht ruht nicht ausschließlich auf dem subjectiven Grunde des menschlichen Mangels und Elends, sondern zugleich auf der objectiven Stellung aller vorbereitenden Gottesoffenbarung, und nur in dieser Lösung ist das Ziel dieser Vorbereitung gegeben.* Innerhalb der Christenheit ist die Lösung des Zwiespalts nicht minder, wie die Stimme des Gewissens, eine erfahrungsmäßige Thatsache. Die Ableitung dieser Thatsache aus einer geschichtlich-gewordenen, göttlichen Kunde, dem Evangelium, entspricht der Natur des Zwiespaltes, wie dem Wesen des von ihm ausgehenden Bedürfnisses. Die Lösung ist Lösung einer geschichtlich gewordenen Spaltung; nur in Form einer geschichtlichen That kann sie in ihrer

Fülle offenbar werden. Sie ist nicht minder Lösung eines Zwiespaltes, dessen Bestand durch die Stellung des Gewissens und des Gesetzes göttlich bedingt ist; die wahre Lösung kann nur die seyn, welche den göttlich bestätigten und gebundenen Zwiespalt durch göttliche Lösungsthat aufhebt. Beides liegt in der Bezeugung, daß die Christenheit die Erlösung der Welt nur der geschichtlichen That Gottes in Jesu Christo danke.** Vollzogen ist die Lösung in der Person Jesu Christi, und darum eine geschehene, geschichtliche Thatsache; Offenbarung aber an alle Welt ist die Thatsache im Worte, welches bestimmt ist, aller Welt verkündigt zu werden.*** So steht dem Gesetz das Wort des Evangeliums gegenüber als die Kunde von der geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott, und wie Gewissen und Gesetz umfaßt dieses Wort alle Beziehungen des Menschen und der Welt zu Gott, als das Evangelium vom Reiche Gottes.†

* Vom Sehnen ist keine Kreatur ausgenommen, Röm. 8, 22.; aber nicht jede hat das Verständniß dieser Sehnsucht. Die Volksgemeinschaft Israel ist der Träger der gottberechtigten Hoffnung unter den Völkern, s. Eph. 2, 12. und meinen Comment. z. d. St. Vgl. §. 16. Anm.*. Gott der Richter ist zugleich die Hoffnung Israels, Jer. 17, 13. 50, 7.; von ihm hoffen sie Erlösung, Ps. 130, 8. In Israel ist auch die Hoffnung der Heiden niedergelegt (Ps. 72, 11. 86, 9. Jes. 55, 5. Jer. 4, 2. Hagg. 2, 8.), die Hoffnung, für welche die Heiden keine Gottesbürgschaft haben, die Hoffnung des Gottes, den sie suchen und nicht kennen (Act. 17, 27. 23.).

** Das Wesen des Evangeliums ruht darauf, daß es die Thatsache und Geschichte der Erlösung kündet. Der Person und der That des Erlösers gilt das Zeugniß der ersten Boten. Darum ist es ein διαμαρτύρεσθαι, Act. 23, 11., ein μαρτύριον Act. 4, 33., ein πρεσβεύειν ὑπὲρ Χριστοῦ, 2 Cor. 5, 20. Eine Stellung, That, Wirkung Gottes in der Welt und für die Welt

wird vom Evangelium bezeugt als dem λόγος τῆς χάριτος, Act. 14, 3. λόγος τῆς καταλλαγῆς, 2 Cor. 5, 19. εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, Matth. 4, 23. 13, 19. u. s. w. Die Lösung ist vollzogen in der Person Jesu Christi, durch die einmalige That desselben Ὁ θεὸς ὁ καταλλάξας ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 2 Cor. 5, 18. u. s. w.

*** Das Evangelium in das **Wort** verfaßt, hat als Wort für sich betrachtet dieselbe Bedeutung, als der gebietende und richtende Wille Gottes im Worte, s. §. 13. Anm. †. Die Verschiedenheit der Wirkung ruht auf dem Inhalte des Wortes, s. §. 18. Das Wort der geschehenen Welterlösung hat die Bestimmung für alle Welt. Marc. 13, 10. εἰς πάντα τὰ ἔθνη δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. Vgl. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15.

† Die Beziehung des menschlichen Gesammtlebens zu Gott trägt der Mensch, und zwar in der Fülle ungeschiedener Einheit, in sich im Geiste des Gewissens. Die Manchfaltigkeit dieser Beziehung vermittelt im Einzelnen wie im Völkerleben die natürlich-geschichtliche Lebensentwicklung und Lebenserfahrung. Dieselbe Manchfaltigkeit, aber mit besonderer Beziehung auf die besondere Bestimmung der israelitischen Volksgemeinde, stellt die Gesetzesoffenbarung fest. Die hieraus abgeleitete Gesammtheit von Rechten und Pflichten würde in dieser Form den Inhalt einer rein gesetzlichen Ethik bilden. Die Manchfaltigkeit der Lebensbeziehungen ist das Bleibende; die Form aber des äußerlich gesetzten Rechts und der äußerlich gesetzten Pflicht ist nicht die des christlichen Bewußtseyns. Fragt es sich nun, unter welcher Form dem Christen die Manchfaltigkeit der Lebensbeziehungen, durchdrungen von einem neuen Geiste, bleibe, so genügt es nicht, auf das Verhältniß der Person des Erlösers zur Person des Erlösten zu verweisen. Dieses persönliche Wechselverhältniß ist vielmehr nur die Basis eines neuen gemeinschaftlichen Verhältnisses. Und dieses gemeinschaftliche Verhältniß in der Fülle seiner irdischen und überirdischen Beziehungen ist in der Offenbarung vom weltumfassenden Reiche Gottes begriffen. Das Heil und das Reich sind Wechselbegriffe. Das Evangelium, die Predigt des Heils, heißt ebenso sehr das Wort vom Reiche, Matth. 4, 24. Was Act. 28, 28. Heil genannt wird, ist nichts Anderes, denn was Marc. 15, 43. Reich Gottes heißt.

Das Himmelreich ist nahe gekommen, verkündet Matth. 3, 2 und die Apostel predigen und bezeugen das Reich Gottes, Act. 20, 25. 28, 23. Das Reich ist nicht von dieser Welt, Joh. 18, 36. und ist nach einer Seite hin ein künftiges, Gal. 5, 21. und anderwärts. Und doch ist es in dieser Welt und auf die Erde gekommen, Luc. 17, 21. und umfaßt Himmel und Erde, Eph. 1, 10. und die Christi sind, werden nicht erst künftig, sondern sind bereits gegenwärtig Bürger dieses Reiches, Col. 1, 13.

§. 18. Die Wirkung des Evangeliums auf das menschliche Bewußtseyn.

a. Der evangelische Glaube.

Die Bedeutung und der Inhalt des Evangeliums ist ein von der Bedeutung und dem Inhalte des Gewissens und des Gesetzes specifisch verschiedener.* Darum muß nothwendig auch die Form der Aneignung sich vom Wissen um das Gewissen und um das Gesetz specifisch unterscheiden. An die Stelle des Richters tritt Gott der Versöhner und Versöhnte;** an die Stelle der Rechenschaft und des Gerichts die Rechtfertigung;*** an die Stelle des Gesetzes mit seinen Geboten die Verheißung. In der Verheißung wird der göttliche Thatbestand der Versöhnung und Rechtfertigung dem menschlichen Bewußtseyn gegenständlich, und die einzig denkbare Aneignung der Verheißung ist der Glaube.†

* Die specifische Verschiedenheit des Evangeliums zeigt sich z. B. schon in der antithetischen Stellung des Zeugnisses des Ap. Paulus im Römerbrief zum Inhalt von Röm. 1 und 2, namentlich 1, 17. vgl. mit 1, 18—20. 2, 12. 17 ff. 3, 9. 21. Joh. 1, 19 *ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη· ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.* Vgl. Gal. 3, 14. 18, 22. Es versteht sich von selbst, daß Evangelium hier so wenig Bezeichnung des neutestamentlichen Schriftganzen ist, als vorher Gesetz den alttestamentlichen

Schriftkomplex bezeichnete. Das Gesetz Gottes wird eben so sehr von Christo und den Zeugen des N. Bundes wiederholt, als die Botschaft des Evangeliums nur eine Wiederaufnahme und Erfüllung der alten Gnadenoffenbarung ist. Vgl. Luc. 24, 27. 44. ff. Joh. 5, 39. 46. Act. 26, 22 ff. Die Beschränkung des Begriffes Evangelium auf die Gnadenerscheinung in Jesu Christo rechtfertigt sich für uns von selbst aus der Rückführung des christlichen Lebens auf den Kardinalpunkt, mit welchem es beginnt.

** Gott der Versöhner und Versöhnte: 2 Cor. 5, 18. 19. *Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ· ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.* In der Person und im Verhältniß Jesu Christi zum Vater, nicht in der Herstellung eines Weltzustandes, ist die Versöhnung vollzogen, indem in dem Menschgewordenen das Gesetz erfüllt, die Sünde und der Tod überwunden und so die Feindschaft des Geschlechts gegen Gott sammt ihren Folgen in ihm, Gottes und des Menschen Sohn, überwunden und getilgt ward. Röm 5, 10. *ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Das Menschengeschlecht liegt im Argen; aber Gott hat in seinem Sohn, des Menschen Sohn, seinen ewigen Gotteswillen über die Erde und das Menschengeschlecht, wie er ihn von Anfang an nicht blos im Gesetz, sondern auch in der Verheißung geoffenbart hatte, faktisch realisirt, auf daß auch nicht ein Jota seiner Gottesoffenbarung zu Schanden gehe. In dieser That des Sohnes ist die volle Gemeinschaft Gottes mit der Erde wieder hergestellt, und so ist es eine That Gottes, in welcher er uns zuerst liebte. Nicht um unserer Liebe willen wird diese Liebe uns zugewendet; Gott liebt das Geschlecht in Jesu Christo, dem Geliebten. Röm. 5, 8. 1 Joh. 4, 10. Eph. 1, 6. Kraft dieser Stellung, in welcher Jesus Christus die Sünder vom Zorne rettet (*ὁ ῥυόμενος ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*, 1 Theff. 1, 10. vgl. mit 5, 9. Röm. 5, 9.) ist Christus Welterlöser 2 Cor. 5, 14. *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν.* 1 Tim. 2, 6. *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.* 1 Joh. 2, 2. *ἱλασμὸς περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.* Das deutsche suona vereinigt in sich die Bedeutung von reconciliatio, satisfactio und judicium. S. R. v. Raumer a. a. O. S. 308. Joh. 4, 42. *ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.*

*** Die Rechtfertigung, nicht mit der ganzen Folge weiterer Segnungen, welche sie für den die Gnade Gottes in Christo Annehmenden in sich schließt, sondern beschränkt auf den ihr hienieden bleibenden Grundcharakter und auf das Verhältniß, in welchem sie in und mit der Erlösungsthat Jesu Christi dem Sünder von Gott angeboten wird (das *δικαιοῦσθαι ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Röm. 5, 9.), ist durchaus identisch mit Sündenvergebung um Christi willen. 2. Cor. 5, 19. *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα.* Eph. 1, 7. *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων.* Col. 1, 14. *τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.* Sündenvergebung ist der Lohn des einigen Opfers, mit welchem die andern aufhören, Hebr. 10, 18. *ὅπου ἄφεσις τούτων (ἁμαρτιῶν), οὐκέτι προςφορὰ περὶ ἁμαρτίας*, vgl. mit v. 14. So zeugt Christus selbst von sich, Matth. 26, 58. *τὸ αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Das Heil, das unter der Bedingung der *μετάνοια* verkündet werden soll, wird zusammengefaßt im Wort: *ἄφεσις ἁμαρτιῶν.* Luc. 24, 47. Act. 2, 38. 5, 31. 10, 43. 13, 38. 26, 18. Deshalb bezeichnet Paulus das Verhältniß der That, in welcher Gott *λογίζεται τῷ ἀνθρώπῳ τὴν δικαιοσύνην* durch das Psalmwort: *ᾧ οὐ μὴ λογίσηται ἁμαρτίαν*, Röm. 4, 7. 8.

† Mit der Erlösungsthat und dem Evangelium von ihr tritt Gott dem Menschengeschlecht zunächst ebenfalls, wie in der Gesetzesoffenbarung, nur gegenüber. Gott bestätigt mit dieser That und mit diesem Wort das Gericht des Gesetzes, daß der Mensch in sich verloren ist, daß er aus sich nichts vermag, was wahrhaft heilbringend und beseligend wäre. Gott bietet dem Menschen nur eine Rechtfertigung an, da er ist: *δικαιούμενος δωρεὰν*, Röm. 3, 24. Aber die bietet Gott an, damit der Mensch sie ergreife: *θεὸς κατήλλαξε— δεόμεθα, καταλλάγητε τῷ θεῷ*, 2 Cor. 5, 20. Für das Gesetz bestand die Form: du sollst! Und das Gesetz erwies: du kannst nicht. Als Gegensatz zum Gesetz ist keine andere Form der Gottesoffenbarung denkbar, als das Wort: du kannst; da ist das Gesetz aufgehoben in der Fülle der Gnade, und die Form für diese Gnade ist das Wort der Verheißung. Ist dies aber die

Verheißung, welche zugleich mit dem Gesetz bezeugt, daß wir durch uns Nichts, Alles nur durch die Gnade der Verheißung vermögen, so kann als Antwort auf die Verheißung: du kannst! Nichts gedacht werden, als das Wort: Ja, ich glaube. Denn dies allein ist das Wort, welches hinnimmt, ohne auf irgend Anderes zu bauen, denn allein auf die Verheißung der Gnade. Das ist der evangelische, Verheißung-ergreifende Glaube, wie denn auch der Geist des N. Testaments der Geist der Verheißung ist: Eph. 1, 15. *τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον.* Hebr. 11, 1. *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.* Gal. 3, 14. *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.* Hebr. 6, 12. *μιμηταὶ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας.* Ueber das deutsche Wort galauba vgl. R. v. Raumer a. a. O. S. 388 fg. Röm. 4, 16. *Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν.*

§. 19.

b. Die evangelische Liebe.

Der Glaube, in welchem die Verheißung des Reiches angenommen wird, ist eben so wesentlich zugleich Liebe. Denn das Reich ist Erscheinung und Wirkung der welterlösenden Liebe, und die Gemeinschaft des Reiches ist zugleich Gemeinschaft der Liebe.* Die göttliche Liebe ist aber in ihrer Bezeugung thatsächliche Befreiung von Schuld und Sünde. Daher ist das wesentliche Kennzeichen der von ihr gewirkten Gegenliebe die Freiheit dieser Liebe, welche an die Stelle des bloßen Gebotes der Liebe tritt.** Die innere Wirkung dieser freien Liebe ist die freie Heiligung,*** welche in den aus dem Glauben gebornen guten Werken als Uebung christlicher Tugend der gesetzlichen Tugend mit ihrem gesetzlichen Gehorsam und ihrem gesetzlichen Werk gegenübersteht.†

* Wenn es sich um die innere, psychologische, zeitliche Entwicklung handelt, so geht der Glaube der Liebe voran. Ganz richtig sagt Luther: Den Glauben muß man vor haben — — nach dem Glauben soll die Liebe folgen. Hall. Ausg. Th. XIII. S. 1387. Und anderwärts: Durch den Glauben wird erst Gott ein objectum amabile; Th. XVI. S. 1391. Gilt es aber dem Wesenszusammenhang so muß man sagen: Glaube sey zugleich Liebe. Die Liebe kommt nicht zum Glauben hinzu. Der wahre Glaube ist in sich selbst Liebe, die wahre Liebe in sich selbst Glaube. Sie ist Glaube, entsprechend der Form, in welcher Gottes Liebe sich dem Sünder darbeut. Und der Glaube ist Liebe, entsprechend dem wesentlichen Zuge Gottes, der in der Form der Gnadenverheißung sich uns offenbart. Der Glaube ist der irdische und doch gottgewirkte Leib der Liebe; die Liebe ist die Seele dieses Leibes. Ohne den Glauben hat die himmlische Liebe auf Erden kein Daseyn; ohne die Liebe hat der Glaube kein himmlisches Leben. — Erlösungsthat, Verheißung, Stiftung des Reichs — dies Alles ist nur Erscheinung der welterlösenden Liebe. Darum ist der Glaube wesentlich Glaube an den, der uns geliebet hat (*πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με*, Gal. 2, 20.), an ihn, der die Sünder zuerst liebte (Röm. 5, 8. *συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς, ὅτι, ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων, ἡμῶν, Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε*. 1. Joh. 4, 10. *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεὸν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς*, Joh. 3, 16. *οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον κτλ*. Joh. 17, 26. *καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ, κἀγὼ ἐν αὐτοῖς*. 1 Joh. 3, 1. *Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν*. 4, 16. *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ*). Glauben an diese Liebe, ohne im Glauben diese Liebe über Alles zu lieben, heißt nicht glauben. Alle Wirksamkeit vielmehr des wahren Glaubens ist durch Liebe vermittelt. *Ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5, 6. ist der Charakterzug des wahren Glaubens. Der Unglaube dagegen ist in sich selbst Mangel an Liebe zur Wahrheit, 2 Theß. 2, 10. *τὴν ἀγάπην τῆς*

ἀληθείας οὐ δέχονται εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς. Die Liebe ist das wesentliche, bleibende Element des Glaubens; der Glaube, welcher dem Schauen weicht, die für die Erde bleibende, aber, im Gegensatz zur Liebe, vergängliche Form. 1 Cor. 13, 13. *Νῦν δὲ μένει πίστις, ἐλπὶς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.* (Der Beachtung werth erscheint, daß für das neutestamentliche *ἀγαπᾶν* die Vulgata nie amare, amor, braucht, sondern caritas, diligere, während die althochdeutsche Sprache für religiös-sittliche und natürliche Liebe ein und dasselbe Wort hat: minna, minnon. S. R. v. Raumer a. a. O. S. 398 f.)

Die Liebesthat Gottes tritt zunächst im Worte dem Menschen gegenüber. Im Zeugniß des Worts fordert sie auch Gegenliebe, und so weit ist die evangelische Liebe eine Forderung, *ἐντολή*. Andrerseits aber ist sie Geschenk und Wirkung des Geistes, geboren in die Welt durch die Liebessaat des Sohns und die von ihm ausgehende Geistesgemeinschaft. Und dies Letztere ist die wesentliche Eigenschaft der evangelischen Liebe, und die Forderung der Liebe im Evangelium darum eine neue, *καινὴ ἐντολή*. Vgl. Joh. 15, 9. 10. 1 Cor. 14, 1. *διώκετε τὴν ἀγάπην.* 16, 14. Eph. 5, 1. 2. *γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ — καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ* mit Gal. 5, 22. *ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη.* 2 Tim. 1, 7. — *ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα — — ἀγάπης.* Daher Joh. 13, 34.: *Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους· καθὼς* (wie denn) *ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.*

** Die Liebe ist in sich selbst Freiheit; denn sie ist persönliche Neigung. Daß sie aber sittliche Freiheit sey, liegt nicht in der Liebe. Es giebt auch eine selbstsüchtige, persönliche Neigung, eine selbstsüchtige Liebe. Die evangelische Liebe ist selbstsuchtlose Liebe, nicht weil sie Liebe, sondern weil sie Wirkung des Geistes Gottes und in ihrer Richtung eine Gegenliebe zu Gott ist, da man Gott mehr liebt, als sich selbst. Dies vermag die Liebe des Christen, weil sie göttlicher Geburt ist, weil der Christ zu dieser Liebe gelangt als Kind Gottes, aus dem Geist geboren zur wahren, göttlichen Freiheit. Gal. 4, 6. *ὅτι δέ ἐστε υἱοὶ, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Vgl. Röm. 8, 15. Gal. 5, 18. *Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.* 2 Cor. 3, 17. *Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά*

ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία. Gal. 5, 13. *ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί.*

*** Die Freiheit ist ihrer innern Wirkung nach Heiligung. Denn sie ist Geistesgemeinschaft mit Gott, Befreiung von Schuld, Gotteskraft neuen Lebens. Der Freie ist wesentlich Knecht (*δοῦλος*, Leibeigener), nicht im Zwang des Gesetzes, sondern in persönlicher Wesenseinigung mit Gott. Röm. 6, 18. *Ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.* 20. *Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.* Gal. 5, 16. *πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.* 1 Pet. 2, 16. *Ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς δοῦλοι θεοῦ* Gal. 5, 22. 23. *Καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρά κτλ. κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος.* Eben damit also, daß der Christ durch den Geist göttlicher Liebe zur Freiheit berufen ist, ist er zur Heiligung berufen, 1 Thess. 4, 7. — *ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεός — — ἐν ἁγιασμῷ.* 2 Thess. 2, 13. *εἵλετο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας.* Hebr. 12, 14. — *διώκετε — — τὸν ἁγιασμὸν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον.*

† Die Erscheinung der Heiligung ist die christliche Tugend, oder die persönliche Tüchtigkeit und Bethätigung in guten Werken. Ueber die eigenthümliche Gestalt und Aufgabe der christlichen Tugend als erlangte Tüchtigkeit s. weiter unten §. 30 ff. Das gute Werk ist eben die That jener Freiheit, welche Frucht der persönlichen Gemeinschaft mit Gott dem absolut Guten (§. 8.) ist. So ist das gute Werk Gotteswirkung wie freie Selbstthat zugleich Eph. 2, 10. *Αὐτοῦ (θεοῦ) γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς.* Tit. 2, 14. *Ἔδωκεν (Ἰ. Χρ.) ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.* 2 Cor. 9, 8. *Δυνατὸς δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα — — περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν.*

§. 20.

c. Die evangelische Hoffnung.

Gegenstand der Verheißung ist das Reich wie im Ganzen so in seinen einzelnen Gliedern auch in dem Sinne, daß die volle Erscheinung der Erlösung in der Herrlichkeit keine diesseitige, sondern eine jenseitige ist.* Zwar ist in Glaube und Liebe der Erlöste nach seiner Persönlichkeit hienieden schon mit Gott insofern vollkommen geeinigt, als eben kraft der evangelischen Verheißung denen, welche Glauben halten, auch trotz der Kämpfe und Schwankungen des sittlichen Lebens Gott mit seiner Gnadengemeinschaft nahe bleiben will. Aber nicht nur diese Kämpfe werden und sollen dereinst nach derselben Verheißung aufhören, sondern auch das ganze geist-leibliche Wesen der Erlösten, und die Gesammtheit der irdischen Lebensverhältnisse sehen einer vollen dereinstigen Verklärung entgegen. So fällt die Zukunft der Rechenschaft und des Gerichts für den Gläubigen zusammen mit der Zukunft völliger geist-leiblicher Verklärung des Individuums wie des Erdlebens. Darum stehet der Furcht, welche das Gesetz wirkt, auf Erden nicht die in sich beschlossene Seligkeit, sondern die evangelische Hoffnung gegenüber.** In dieser Hoffnung wird die Ruhe des Glaubens und das Ringen der Liebe eine Stimmung, in welcher der Besitz ebensosehr zum Streben nach Vorwärts treibt, als er die Erreichung des Heils verbürgt, und dieses Leben in Kraft gläubiger und liebender Hoffnung ist die Eigenthümlichkeit jener himmlischen Gesinnung, welche das Erbtheil der Kinder Gottes ist.***

* Der Besitz, welcher der gläubigen Liebe zu Theil wird, soll hienieden einem Läuterungsprozeß dienen. Mit den Kräften, welche die Persönlichkeit des Erlösten empfängt, beginnt das Ringen

wider die Verkehrtheit seines natürlichen Wesens. Die Empfangene ist ein Erstling; die Fülle des Wesens ist da, aber verborgen; die volle Erscheinung ist zu gewärtigen. So liegt im Besitz etwas, was den Glauben und die Liebe vor falscher Ruhe wie vor unstetem, friedelosen Streben bewahrt. Die Wirkung dieses Verhältnisses ist die evangelische Hoffnung. Sie hofft nicht auf ein Zukünftiges, was schlechthin nicht gegenwärtig wäre. Im Gegentheil das Zukünftige ist ihr bereits gegenwärtig, und sie begehrt kein Jenseitiges, was nicht nach einer Seite hin für sie bereits ein Diesseitiges wäre. Aber sie blickt zu tief in den verborgenen Reichthum ihres Besitzes, als daß sie an der Armuth der diesseitigen Entfaltung ihr Genügen haben könnte. Das Wesen besitzt sie; sie strebt für die Entfaltung dieses Wesens über das ganze Naturgebiet menschlichen Lebens; des völligen Triumphes harrt sie.

Die Schrift nennt deßhalb das Zukünftige mit demselben Namen wie das Gegenwärtige. Die *σωτηρία* ist Objekt der Hoffnung, 1 Theß. 5, 8. 9. (vgl. *ἀπολύτρωσις*, Eph. 1, 14. 4, 30. Röm. 8, 23.) dieselbe, welche auch *τὸ τέλος τῆς πίστεως* ist 1 Pet. 1, 9. Was sie von der gegenwärtigen unterscheidet, ist die Gestalt der *δόξα*. Röm. 5, 2. *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, 8, 18. *τῆς μελλούσης δόξης ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς*. Daher Col. 1, 27. *Χριστὸς, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*. In Christus hat Gott uns bereits verherrlicht (*ἐδόξασε*, Röm. 8, 30.). Aber Col. 3, 3. 4.: *Ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ*. Daher jetzt nur: *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*. Röm. 8, 23. Aber auch die künftige Verklärung unserer Natur in der Auferstehung des Leibes ist Wirkung desselben, uns innewohnenden Geistes, Röm. 8, 11.

** So wenig die Liebe, so wenig ist die Hoffnung etwas zum Glauben Hinzukommendes. Es wohnt dem Glauben wie der Liebe kraft ihres Gegenstandes die Bestimmung ein, in und durch sich selbst Hoffnung zu seyn. Die untrennbare Einheit und die verschiedene Beziehung dieses dreifachen Seelenzustandes veranschaulicht das Wort des Apostels 1 Theß. 1, 3. *Τὸ ἔργον τῆς πίστεως, καὶ ὁ κόπος τῆς ἀγάπης καὶ ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος*. Röm. 5, 5. *ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει* sie ist der Helm, der uns deckt, *ἡ περι-*

κεφαλαία, 1 Theſſ. 5, 8. Sie ruht in Christo selbst: *Χριστὸς Ἰησοῦς, ἡ ἐλπὶς ἡμῶν*, 1 Tim. 1, 1. Es ist die Hoffnung des Evangeliums wie die Hoffnung unseres Berufs, Col. 1, 23. Eph. 1, 18. Und weil sie innigst verwebt ist mit gegenwärtigem Besitz, darum ist sie nicht schmerzvolle Sehnsucht, sondern Friede und Freude. Röm. 12, 12. *τῇ ἐλπίδι χαίροντες*. 15, 13. *ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν εἰς τὸ περισσεύειν ἡμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*. Wie ganz anders steht in den ethischen Fragen der antiken Welt die Hoffnung da. Man vgl. beispielsweise über die Bedeutung der Liebe und Hoffnung Maxim. Tyr. diss. VII, 5: *Συγκατῴκισε δὲ ὁ θεὸς τοῖς λογισμοῖς ἔρωτα καὶ ἐλπίδα, τὸν μὲν ὥσπερεὶ πτέρωμά τι κοῦφον καὶ μετάρσιον, ἐπαῖρόν τε καὶ ἀνακουφίζον τὴν ψυχὴν καὶ παρέχον αὐτῇ δρόμον ἐπὶ τὰς αὐτῆς ὀρέξεις (καλοῦσι δὲ οἱ φιλόσοφοι τὸ πτέρωμα τοῦτο ὁρμην ἀνθρωπίνην). αἱ δὲ ἐλπίδες συγκατῳκισμέναι τῇ ψυχῇ παραμύθιον ταῖς ἑκάστου ὁρμαῖς, οὐ κατὰ τὸν Ἀττικὸν ποιητὴν τυφλαὶ, ἀλλὰ ὀξυωπεῖς πάνυ, οὐκ ἐῶσιν αὐτὴν ἀπαγορεῦσαι πονοῦσαν, ὡς τευξομένην πάντως ὧν ἐρᾷ.* Daß in solcher Art von Hoffnung Zweifel und Furcht zugleich versteckt liege, verhehlten sich Andere nicht. Desines timere, si sperare desieris. Dices, quomodo ista tam diversa pariter sunt? Ita est, mi Lucili, cum videantur dissidere; conjuncta sunt. — — Spem metus sequitur. Nec miror ista sic ire. Utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione soliciti. — — Spes incerti boni nomen est. — Senec. epp. 5. 10.

*** Wo von Hoffnung durchdrungener Glaube und Liebe ist, da ist im Gegensatz zur selbstischen, weltlichen Gesinnung jene himmlische Gesinnung, welche alles Gegenwärtige und Irdische im Lichte des göttlichen Zieles schaut, hat und gebraucht. Denn die Hoffnung ist eine *ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Col. 1, 5. Wo sie ist, da ist jenes *τὰ ἄνω ζητεῖν, φρονεῖν*, von welchem Paulus redet Col. 3, 1. 2. Demgemäß liegt ebensosehr in der Hoffnung der Trieb des Abstreifens alles Widergöttlichen, der Trieb der Selbstreinigung. 1. Joh. 3, 3. *πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ᾽ αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι.*

So ist Glaube, Liebe, Hoffnung die Dreiheit von Grundstimmungen, in welcher vom neuen Leben des Geistes aus die Persönlichkeit des Erlösten sich bewegt. Weder das Eine noch das Andere kann für sich Princip des neuen Lebens genannt werden; aber auch nicht einmal diese drei; denn sie sind Grundwirkungen des neuen Lebensprincips. Wie sie eintreten, wie man in ihnen des neuen Lebens und des Heils theilhaftig werde oder womit der Heilsbesitz beginne, das hat der zweite Theil zu zeigen. Bisher haben wir nur das Heilsgut sammt jenen Wirkungen kennen lernen, in welchen es sich von der Offenbarung Gottes im Gesetz unterscheidet.

Zweiter Theil.

Der Heilsbesitz.

Erster Abschnitt.

Der Eintritt des Heilsgutes in das Geistesleben des Individuums.

---

§. 21. Das Princip des christlichen Lebens und der christlichen Ethik.

So lange das Wort des Evangeliums dem menschlichen Bewußtseyn nur gegenübersteht, bleibt das Leben in Glaube, Liebe und Hoffnung eine Forderung an den Menschen.* Aber dem Worte des Evangeliums ist eben dies eigenthümlich, daß es in sich selbst die Bestimmung und das Vermögen trägt, nicht blos Wort sondern auch Kraft zu seyn. Dies kommt dem Worte zu, weil es als Verheißung Vermittler einer gnadenvollen Geistesgemeinschaft Gottes mit den Menschen ist.** Zu dieser Geistesgemeinschaft verhält sich Glaube, Liebe und Hoffnung selbst nur als Wirkung oder als die Form, in welcher diese Gemeinschaft da ist.*** Daher bezeichnen diese Namen jene Geistesgemeinschaft nur nach der Form ihres Daseyns, nicht nach dem Wesen ihres Ursprungs. Das Wort vielmehr, welches zugleich ausspricht, was diese Gemeinschaft ihrem Wesen nach ist und wie sie in das Leben des Menschen eintritt, ist das Wort: Wiedergeburt. Mit der Wiedergeburt be-

ginnt das christliche Leben; der Begriff der Wiedergeburt ist das Princip der christlichen Ethik oder der Lehre vom subjectiven Daseyn des Heilsgutes. †

* Die Predigt des Evangeliums ist die Aufforderung: thut Buße und glaubt ꝛc., die Liebe erscheint als Gebot, ja selbst zur Freude der Hoffnung ermahnt das Wort. Vgl. 1 Pet. 1, 13. Alles dieses aber ist auch Gegenstand des Gebetes und der Fürbitte, zum sichern Erweise, daß Glaube, Liebe und Hoffnung oder die Wirkung des Evangeliums auf das menschliche Bewußtseyn in keinerlei Weise im Verhältniß der Forderung und der ihr entsprechenden geistigen That aufgehe, so wenig als der Begriff des neutestamentlichen Wortes seinem Wesen nach dem Begriff der Forderung entspricht.

** *Τὸ εὐαγγέλιον δύναμις θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν*, Röm. 1, 16. Es ist nicht Wort in dem Sinne, daß es im Begriffe des Wortes aufginge. Das Evangelium steht der *παλαιότης γράμματος* als die *καινότης πνεύματος* entgegen, Röm. 7, 6. Denselben Gegensatz bezeichnet das Wort 2 Cor. 3, 6.: *τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*. Daraus folgt aber ebensowenig, daß etwa die neutestamentl. Offenbarung im Begriffe des Geistes aufginge, oder daß das Gesetz und sein Wort keinen Antheil am Geiste Gottes habe. Die *καινότης πνεύματος* hängt auf das Innigste mit jenem Worte zusammen, welches gegeben zu haben Jesus selbst als den Inbegriff seines Thuns auf Erden bezeichnet, Joh. 17, 14. (*ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου*). Nicht der Geist, sondern Jesu Wort wird uns richten am jüngsten Tage, Joh. 12, 48. Wer Jesu Wort hält, wird ewig leben, Joh. 8, 51., und das Wort des Evangeliums bezeichnen die Apostel als Grund alles neutestamentlichen, heilbringenden Lebens, 1 Theß. 2, 13. Col. 1, 5. 6. 1 Pet. 1, 23. Auch kann ihm nicht eine *καινότης πνεύματος* in dem Sinne beigelegt werden, als sey das Wort des Gesetzes nicht *πνευματικός*. Das Gegentheil sagt Röm. 7, 14. (*ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν*). Ebenso widerstreitet es den bestimmten Erklärungen der Schrift, wenn man den Unterschied darin sucht, daß etwa nur dem Wort des N. Bundes die Bestimmung zukäme, innerlich geistig vollzogen zu werden. Das Wort des Gesetzes hatte dieselbe

Bestimmung, *ἐν πνεύματι*, nicht *ἐν γράμματι* vollzogen zu werden (Röm. 2, 28. vgl. mit den entsprechenden alttestamentl. Stellen). Der Unterschied liegt blos darin, daß das Wort des N. Bundes die Verheißung der vollen seligmachenden Geistesgemeinschaft ist, während das Gesetz die volle Erscheinung jenes Willens Gottes ist, der im Wort sich dem sündigen Geiste des Menschen gegenüberstellt. Wo das Wort der neutestamentl. Verheißung ist, da ist zugleich der Geist der Gnaden und hat durch das Wort sein Werk und wirkt durch's Wort die Gemeinschaft, deren Wesen zugleich das Wort dem Menschen gegenüber bezeugt. Also weil das Wort des N. Bundes Zeugniß und Vermittlung der Geistesgemeinschaft zugleich ist, was das Wort des Gesetzes nicht ist, steht es als *καινότης πνεύματος* der *παλαιότης γράμματος* gegenüber.

*** Diese Geistesgemeinschaft ist in Glaube, Liebe und Hoffnung da, aber sie selbst geht nicht im Begriffe dieser Trias auf. Vielmehr ist diese Trias ihr Werk, der Geist Gottes muß bereits gewirkt haben, ehe Glaube, Liebe und Hoffnung da ist, sonst könnte nicht der Glaube als eine Wirkung des im Herzen wirksamen Geistes bezeichnet werden. *Πᾶς ὁ πιστεύων — — ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*, diese Geburt ist nicht Wirkung des Glaubens; sondern der Glaube ist Wirkung dieser Geburt 1 Joh. 5, 1. Sonst wäre der Besitz des Geistes eine Gabe des Glaubens; aber der Glaube selbst ist eine Gabe des wirksamen Geistes. 2 Cor. 4, 13. *πνεῦμα τῆς πίστεως*. Gal. 5, 5. *πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*. 1 Cor. 12, 9. unter den Gaben die *πίστις*. Röm. 12, 3. Eph. 2, 8.

† Ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest. Bei unserer Frage handelt es sich um das Princip eines gewordenen und werdenden Lebens, das nicht in sich selbst seinen Anfang hat, sondern von einer That Gottes aus beginnt, welche dem Leben der Kreatur gegenübersteht. Will ich das Princip dieses neuen Lebens wirklich finden, so muß ich den Punkt benennen, in welchem Gottes Rath und That und das Leben der Kreatur Eins geworden sind. Weder die Gnade Gottes in Christo Jesu, noch etwa die Liebe, oder vollends gar eine Forderung, ein Gebot oder dgl. kann als Princip des neuen Lebens genannt werden. Damit daß ich die Gnade oder die Liebe Gottes nenne,

habe ich noch nicht ihre faktische Einheit mit dem kreatürlichen Leben ausgesprochen; damit daß ich die Liebe nenne, habe ich zwar eine Gotteswirkung auf das kreatürliche Leben benannt, aber nicht das konkrete Princip ihres Daseyns. Ist wirklich Glaube, Liebe und Hoffnung nur Wirkung einer bereits geschehenen Geisteseinigung, so muß diese Geisteseinigung als Princip des neuen Lebens anerkannt und nach ihrem Wesen benannt und begriffen werden. (Ich kann mir nicht versagen, als Einleitung zum Folgenden eine Bemerkung von Marheinecke in dessen theol. Moral [Berlin 1847] S. 266 mitzutheilen. Er sagt in Bezug auf die Lehre vom natürlichen Verderben, von der Wiedergeburt und der Bekehrung: Dies Alles ist in der christlichen Lehre ein so großer, erhabener Zusammenhang und von so tiefer Bedeutung, daß, wo die dogmatische Erkenntniß mangelt, dieß Alles auch moralisch mißverstanden und gemißdeutet werden muß, wie noch von Baumgarten-Crusius geschehen. Die Lehre vom natürlichen Verderben ist ihm so wenig, als die kirchliche Heilslehre die vernünftige; das Subject soll alles allein machen. Was diese Exegese schon vorher hat in ihren Vorurtheilen, auch ehe sie noch interpretirt, das und nichts weiter hat die Bibel. Die Exegese macht uns mehr mit den Meinungen der Zeit, als mit dem Inhalt der Bibel bekannt. Die Bekehrung des Menschen aber wird in der Bibel durchgängig gleich sehr als Werk Gottes wie des Menschen dargestellt u. s. w.)

§. 22. a. Das Wesen der Wiedergeburt.

Der wirkliche Beginn des christlichen Lebens ist Eintritt eines geistigen Lebensprincips, welches seinem Wesen und seiner Wirkung nach in direktem Gegensatz zu der dem Menschen natürlich gewordenen Herzensstellung steht. Es ist dieser Eintritt ein Akt des Geistes Gottes auf den Geist des Menschen, der die Bestimmung hat, nicht nur Beginn, sondern bleibender, innerlicher Grund des neuen Lebens zu seyn, und er heißt Wiedergeburt, weil der ganze geistig-persönliche Mensch in der Wurzel seines sittlichen Verhältnisses zu Gott und zu sich selbst

ergriffen wird.* Indem nämlich der Geist Gottes, des Versöhners und Versöhnten, in dem Geiste des Gewissens unsere Herzen bewegt, um von dem Herzen aus mit der Kraft gottgewirkten Friedens und gottgewirkter Freude die Triebe, Neigungen und Begehren des Menschen zu bestimmen, ist die Persönlichkeit des Erlösten in eine neue Gottesgemeinschaft versetzt. Statt des selbstischen und weltlichen Ich kann jetzt durch Gottes Gnade Gott in Christo kraft des heiligen Geistes der Mittelpunkt der geistigen Lebensbewegung seyn.** Diese göttliche umschaffende Macht und deren Eintritt in unser eigenes Geistesleben schließt jedoch weder die mit der göttlichen Wirksamkeit zusammenfallende eigene Regung des kreatürlichen Geistes aus, noch hebt sie unbedingt jene Verkehrtheit auf, welche von der natürlich gewordenen Herzensstellung aus auch nach der Einigung des Geistes der Gnaden mit dem Geiste des Gewissens auf den Wiedergeborenen ihren Einfluß übt.*** (Vergleiche hierüber die §§. 23. u. 24.)

* Die Geisteswirkung ist Wiedergeburt, *ἄνωθεν γεννηθῆναι, παλιγγενεσία, ἀναγεννηθῆναι*, Joh. 3, 3. Tit. 3, 5. 1 Pet. 3, 23., denn sie ist Werk der zeugenden schöpferischen Kraft Gottes (*ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι*, Joh. 1, 13 und 1 Joh. öfter), und wirkt, wie wohl in ihrem Ursprung und in ihrem Ziele Geheimniß (Joh. 3, 8.), auf Erden in wahrnehmbarer, unverkennbarer Weise eine neue Schöpfung, einen neuen Menschen. *Εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα*, 2 Cor. 5, 17. *Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἐστὶν, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις*, Gal. 6, 25.

** Von einem Akt Gottes im Menschen muß das neue Leben ausgehen. Nur so verliert nicht durch den Eintritt in das innere Leben des Menschen das Heilsgut in Christo das, was es ursprünglich ist, den Charakter der Gnade. Gott wirkt das Heil und den Heilsbesitz. — Die Möglichkeit dieser Wirkung, oder die Unmöglichkeit, durch Abfall diese Wirkung rein und unbedingt auszuschlie=

ßen, hat Gott dadurch gesetzt, daß er mit den Menschen in persönlichem Lebensverkehr bleibt. So ist das Gewissen das Medium, durch welches, wann und wie Gott will, und völlig unabhängig von dem persönlichen Wollen und Belieben des Menschen, Gott seinen Geist auf den Mittelpunkt menschlicher Persönlichkeit wirken lassen kann. Die mit der Erscheinung des Heils gesetzten, göttlich-irdischen Mittel der Geistesgemeinschaft auf Erden sind das Sakrament der Taufe, Tit. 3, 5., und das Wort evangelischer Heilsverkündigung, 1 Pet. 1, 23. 25. Jac. 1, 18. Wo die Geisteswirkung eingetreten ist, da ist sie Wirkung auf das Herz, nicht auf diese oder jene Funktion des Geisteslebens, sondern auf den Herd aller Lebensthätigkeit, auf das Centrum der Persönlichkeit. Röm. 5, 5. *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.* 2 Cor. 1, 22. *δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν.* 4, 6. *Ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· Ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* u. s. w. Kraft dieser Geisteswirkung wohnt jetzt der Wille Gottes, der im Gesetz dem Menschen gegenüberstand, als Impuls seiner Persönlichkeit im Herzen, vgl. Röm. 10, 8. mit Hebr. 8, 10.: *αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος, διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς κτλ.* 10, 16. Diese Stellung des Geistes zum Herzen ist aber vermittelt durch seine Stellung zum Gewissen. Im Geiste hat sich das *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως* verwandelt in eine *συνείδησις συμμαρτυροῦσα ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Röm. 9, 1. Statt der richtenden Anklage zeugt das Gewissen jetzt von der Gnade Gottes in Christo, durch dessen Blut das Gewissen gereinigt oder der Mensch von Schuld befreit worden ist, also daß das Gewissen ein Zeugniß reiner, friedevoller Gemeinschaft mit Gott im heiligen Geist geben darf. Denn die innerliche Wirkung der Taufe ist: *ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς εἰς θεόν,* 1. Pet. 3, 21. vgl. Hebr. 10, 22., indem *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καθαρίζει τὴν συνείδησιν ἡμῶν εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.* Und so beginnt statt des früheren *ἑαυτῷ ζῆν* jenes *ζῆν τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι,* 2 Cor. 5, 15., von welchem

es heißt: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ· ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, Gal. 2, 20. (Vgl. §. 5. Anm. †† Ende.)

*** Es ist ein neuer (νέος) im Gegensatz zum frühern, ein neuer (καινός) im Gegensatz zum erneurungsbedürftigen, alten Menschen; denn der Gesammtzustand ist in seiner Wurzel geändert, und nicht einzelne Lebenserscheinungen und Lebensthätigkeiten stehen den frühern gegenüber, sondern ein neues Gesammtleben der Persönlichkeit dem frühern, (dem παλαιὸς ἄνθρωπος σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, vgl. Col. 3, 9. Eph. 4, 22.). Aber dieses Gesammtleben hat, im Centrum begonnen, noch nicht die Peripherie durchdrungen, und hat seine Stätte im ἔσω, nicht im ἔξω ἄνθρωπος, s. Eph. 3, 16. 2 Cor. 4, 16. und meinen Comment. zu erst. St. Darum heißt das mit der Wiedergeburt eingetretene Gesammtleben der Persönlichkeit: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, 1 Pet. 3, 4. Die Wiedergeburt trägt denselben Charakter, wie das in der Verheißung bezeichnete Gnadengut der υἱοθεσία, ἀπολύτρωσις, ζωὴ αἰώνιος, βασιλεία τῶν οὐρανῶν u. s. w. Vgl. Thess. 1, 3. 20. Sie ist gegenwärtig schon Fülle der Gottesgemeinschaft für die geistige Persönlichkeit des Erlösten; ihre volle Erscheinung aber in ihrer Wirkung auf seine Natur ist zukünftig und fällt zusammen mit der παλιγγενεσία der Welt, der ἀποκατάστασις πάντων, Matth. 19, 28. Act. 3, 21.

§. 23. b. Der Besitz der Wiedergeburt in der Bekehrung.

In der Absicht des erlösenden Gottes wie in dem Verhältniß des menschlichen Geistes, als eines freien und selbstbewußten liegt es, daß das Daseyn der Wiedergeburt als menschlicher Besitz nicht ohne eine kreatürliche Bewegung gedacht werden kann, kraft deren die Bewegung, die vom Geiste Gottes ausgeht, zur eigenen Bewegung des Menschen wird. Je nach dem Verhältniß nun, in welchem der vom Geiste Gottes wiedergeborene Geist des Menschen zu der ihm natürlichen Vollkommenheit seiner Entwicklung, d. h. zum vollkom-

menen, freien, vernünftigen Selbstbewußtseyn steht, je nach diesem Verhältniß wird die Form dieser eigenen Bewegung verschieden seyn, immer aber den Charakter eines Empfangs des von Gott gegebenen tragen, welcher nie ohne Gegenbewegung von Seiten des menschlichen Geistes gedacht werden darf. Das Verhalten, in welchem der Mensch mit vollkommenem freiem Selbstbewußtseyn die Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes hinnimmt und sich zu ihr bekennt, nennen wir die **Bekehrung**. Zu dieser Hinnahme hat der Einzelne die Freiheit, d. h. den lebenskräftigen Impuls seiner Neigung durch die von Gott in ihm erzielte Geisteswirkung erhalten, so daß die Aktivität der eigenen Bewegung die wesentliche Folge der Passivität des Empfangs ist, ohne sie nicht gedacht werden kann, und nur in und mit ihr zugleich eintritt. Da aber der Mensch im Zustande des sich entwickelnden oder entwickelten Bewußtseyns diese Zustimmung versagen kann, erweist sich dieser Act, obwohl er im Falle der Zustimmung nur unter dem Impuls der Wirkung des Geistes Gottes gedacht werden kann, doch zugleich als ein Akt der Kreatur. Demnach hat zwar der Eintritt der Wiedergeburt oder des wiedergebärenden Geistes nicht die Bekehrung zu seiner Voraussetzung; das wirkliche Daseyn der Wiedergeburt aber und die Erreichung ihres Ziels findet nur in der Bekehrung statt, kraft deren die Wirkung des Geistes Gottes zugleich eigen bekanntes und bejahtes Besitzthum ist.*

* Der Inhalt des Paragraphen scheint mit der kirchlichen Bestimmung: in conversione homo se habet mere passive und conversio solius Dei est in Widerspruch zu stehen. Allein der kirchliche Sprachgebrauch nimmt conversio in einem andern Sinn, nämlich zur Bezeichnung des Gesammtverhältnisses des Erlösten, wie es die regeneratio und renovatio in sich schließt und seinem letzten Grunde nach ausschließlich Wirkung des Geistes Gottes ist.

Auch liegt diese Fassung in der Tendenz des Dogma's. Das Dogma stellt alle Heilswohlthaten ihrem objektiven Charakter nach oder als Gaben und Gnaden Gottes dar. Daß das subjektive Daseyn derselben im Erlösten nicht ohne eine begleitende kreatürliche Lebensbewegung gedacht werden kann, ist für den Gesichtspunkt des Dogma's unwesentlich. Denn dieses beschreibt nicht, wie eine solche Gnadenwohlthat in das Geistesleben eines Individuums eintritt, sondern es sagt nur aus, was das Neue ist, daß nämlich der Eintritt und Bestand desselben Wirkung Gottes und Gnadengabe ist. Die ethische Erörterung hebt nun dies nicht im Mindesten auf. Aber sie muß ihre Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die Erscheinung der göttlichen Gnadengabe im Geistesleben der Erlösten und auf die charakteristischen Merkmale richten, welche deren Eintritt begleiten. Und so hat sie ein Interesse, welches die Dogmatik nicht hat, nämlich hervorzuheben, daß die Wirkung des Geistes Gottes in der Wiedergeburt, da, wo die Wiedergeburt gewirkt hat, was sie wirken will, ihre charakteristische Erscheinung in einem Akte hat, der einerseits durchaus Wirkung des Geistes Gottes, andrerseits aber auch Akt des kreatürlichen Geistes genannt werden muß. Braucht die Ethik für die Benennung dieses Aktes den Namen Bekehrung im Sinne des Sich-Bekehrens, nicht des Bekehrtwerdens, also als Bezeichnung einer Aktivität im Gegensatz zur Passivität der Wiedergeburt, so hat die Ethik hiefür wenigstens insofern den Sprachgebrauch der Schrift, als die ἐπιστροφή (Act. 15, 3.) lediglich durch das Aktivum oder Medium des Verbums (Aor. 2. signif. media vgl. Jes. 6, 10. bei Matth. 15, 13. und bei Joh. 12, 40. 2 Cor. 3, 16. 1 Thess. 1, 9. 1 Pet. 2, 25.), wie durch das Passivum ausgedrückt wird. Hieraus ergiebt sich zwar noch gar nichts für den wesentlichen Charakter des Verhältnisses, noch viel weniger etwas wider den dogmatischen Gebrauch des Wortes zur Bezeichnung der Umkehr, soweit dieselbe ausschließlich auf dem Grunde göttlicher Geisteswirkung ruht. Aber es folgt aus dem biblischen Sprachgebrauch, daß es nicht unstatthaft ist, dieses Wort auch zur Bezeichnung jener Aktivität zu gebrauchen, welche Akt des Menschen, nicht Akt des heiligen Geistes genannt werden darf, so möglich es auch ist, diese Aktivität für sich bestehend, außer Zusammenhang mit der Wirkung des heil. Geistes

sich zu denken. Es wird das Wort Bekehrung also nur in dem Sinne gebraucht, in welchem schon Aeltere (wie z. B. Rambach, dogmat. Theol.) sagten, es werde conversio sensu strictiori von der Wiedergeburt unterschieden, oder auch bemerkten (wie Pfaff, instit. th.), es werde den getauften Kindern zwar die regeneratio, aber nicht die conversio beigelegt.

Der Hauptpunkt, welchen der Paragraph hervorheben will, ist der, daß die Wiedergeburt nur da ihre volle Wirkung in einem zu vollkommener natürlicher Entwicklung gelangten Menschen hat, wo sie von einer entsprechenden kreatürlichen Regung begleitet ist, mag man an die Wiedergeburt als an den Eintritt des neuen Lebens, d. h. den Akt Gottes, oder an sie als den bleibenden Grund des neuen Lebens, als stetige Wirksamkeit Gottes im Menschen denken. Es ist ein Zusammentreffen von Passivität und Aktivität des Menschen, in welchem die Wiedergeburt den Menschen zu einem Wiedergebornen macht. Denn der Wiedergeborne ist eine vom Geist Gottes ergriffene (also passive), geistig lebendige (also aktive) Persönlichkeit. Ist also von einem zu vollem freiem Selbstbewußtseyn entwickelten Menschen die Rede, so lautet der Satz so: nur in der Einheit von Wiedergeburt und Bekehrung ist der Mensch ein Wiedergeborener, ist die Wiedergeburt nicht blos eine in den Menschen gekommene, aber seiner Herzensneigung fremde Gabe, sondern wirklich sein Besitzthum, und nicht der Potenz, sondern der Wirklichkeit nach sein Lebensprincip. Wenn aber die Bekehrung als Akt der freien Selbstthätigkeit gefaßt werden und so der Wiedergeburt, als dem Akte des Geistes Gottes gegenübergestellt werden kann, so folgt daraus nicht im Mindesten, daß etwa zwei Koefficienten die Faktoren des neuen Lebens seyen und die Wiedergeburt hiemit aufgehört habe, Princip des neuen Lebens zu seyn. Ebensowenig folgt aus der Stellung der Wiedergeburt als dem Principe des neuen Lebens, daß hiemit eine freie Aktivität und Selbstthat der Zustimmung unvereinbar sey. (Vgl. §. 11. über den Begriff der Freiheit.) Denn in den Stand der Freiheit versetzt eben der Geist der Wiedergeburt, und nur zu freier, eigener Liebe Gottes kann der Geist wiedergebären, welcher in der freien Liebe allein die Seligkeit uns erkennen heißt. Darum können wir uns auch nicht die Mittheilung des wiedergebärenden Geistes in der

Weise eines mechanischen, sondern nur in der eines dynamischen Verhältnisses denken. Indem der Geist der Wiedergeburt das Herz des Menschen ergreift, kommt in den Menschen eine Potenz, kraft deren allein nur der Mensch in Einheit mit Gott durch eine dem Herzen eingeborene Macht der Neigung zu wollen vermag. Will er wirklich, bewegt sich der bewußte Wille in dieser Richtung, so ist diese Willensbewegung, welche dem Geiste der Wiedergeburt entspricht, formell eine Selbstthätigkeit des Menschen, materiell aber hervorgerufen durch die Gabe des Geistes. Denn die Freiheit, sich zum Geiste der Wiedergeburt zu bekennen und in Einheit mit dem Geiste zu wollen, hat der Mensch nur in der Gabe des Geistes, der kraft der Wiedergeburt in seinem Herzen wohnet. Aus ihr allein kommt der Impuls des Willens, die gottgewirkte Herzensneigung, ohne welche ein Wille bestimmter Richtung nicht zu entstehen vermag. Will aber der Mensch das nicht, wozu der Geist der Wiedergeburt den lebenskräftigen Impuls gibt, so ist dieses Nichtwollen ebenfalls eine That der Freiheit, nicht des Zwanges, sondern eine That hervorgehend aus der eigenen bösen Herzensneigung, gegen welche Gott die Gabe der guten Neigung durch den Geist der Wiedergeburt geschenkt hat. Und so kann man sagen: die That der Entscheidung zwischen dem Geiste der Wiedergeburt und der bösen Herzensneigung ist That des Menschen, die Gabe aber und das Vermögen der That, wenn der Mensch sich zum Geiste der Wiedergeburt bekehrt, ist ausschließlich aus Gott; und wenn der Mensch sich auflehnt wider den Geist der Wiedergeburt, so ist die Gabe und die That aus der bösen Neigung des eigenen Herzens und nur insofern auch vermittelst göttlicher Wirkung eingetreten, als Gott einerseits durch Mittheilung des guten Geistes den Widerspruch des Bösen hervorruft, und andrerseits, wenn die böse Neigung bei ihrem Widerspruch beharrt, vom Herzen abläßt und es richtend seinem eigenerwählten Verderben überläßt. Aber eben darum, weil die innere Thatsache der Bekehrung nur dem thatsächlichen Bestande, nicht ihrem ursächlichen Grunde nach That des Menschen ist, darum kann man nur in einseitiger Abstraktion die Bekehrung als That des Menschen schildern, darum muß man die Bekehrung als Einheit von Passivität und Aktivität, als innigst verschmolzen mit der Gabe des wiedergebärenden Geistes bezeichnen.

(Vgl. die bei Luther öfter wiederkehrende Unterscheidung zwischen eigenem Willen und freiem Willen. Der eigene Wille ist immer frei, aber nicht gut; der freie Wille ist gut, aber nicht durch sich, sondern durch Gottes Wirkung. S. z. B. Sermon am Tage Petri und Pauli W. W. Th. XI. S. 3077: „Den freien Willen nennet oder verstehet man nimmer recht, er sey denn mit Gottes Gnaden gezieret, ohne welche er mehr ein eigener, denn freier Wille heißen soll.")

Die wichtige Konsequenz ist die, daß man erst an der Festhaltung des Wechselverhältnisses von Wiedergeburt und Bekehrung recht erkennt, wie wenig das neue Leben Vernichtung des Ich ist. Im Gegentheil es ist nur der Geist Gottes eins geworden mit dem Mittelpunkt meiner Lebensbewegung, und es ist Christus durch seinen Geist wohnend in meinem Herzen nunmehr recht eigentlich meine Lust und mein Leben. So gehet nach wie vor vom Herzen und der Herzensneigung der Impuls aller wahrhaftigen Lebensthätigkeit aus, aber nicht mehr vom Herzen als solchem. Es entscheidet auch im Christen Lust und Unlust des Herzens, aber nicht des Herzens, das für sich ist, sondern des Herzens, in welchem Christus durch seinen Geist lebt. So ist das Princip des kreatürlichen Lebens zugleich das dem höchsten Willen dienende, nicht in Zwang und nach äußerlichem Gebot, sondern in der freien Liebe der vom Geiste Gottes dem Herzen eingebornen Neigung. Und hiemit ändert sich dann von selbst auch die Stellung des Bewußtseyns der Welt gegenüber, nicht durch äußere Belehrung, sondern durch eine reale Einigung des Herzens mit jenem Geiste, der gleich sehr Mittelpunkt des eigenen Lebens und der eigenen Liebe, wie des Weltlebens und der Weltregierung ist.

§. 24. c. Der Bestand des Besitzes und die Kennzeichen des Bekehrten.

Im Geiste der Wiedergeburt empfängt der Mensch die Berufung und die Kraft zur freien Ueberwindung des Bösen in der Macht und Gnade Gottes. Somit ist die Wirkung des Geistes Gottes in der Wiedergeburt nicht eine mechanische Ver-

nichtung des Bösen.* Ebensowenig ist darum auch die Bekehrung eine bloße Hinkehr zum Geiste der Wiedergeburt. Vielmehr ist die Bekehrung kraft dieses Verhältnisses der Wiedergeburt ebensosehr Abkehr vom Bösen, als Hinkehr zum Guten; nach der Natur des vom Gesetze aufgedeckten Bösen: Reue in Bezug auf die Schuld und die Sünde, Glaube in Bezug auf den Geist, der ein Geist der Verheißung ist und die Verheißung der Rechtfertigung aus Gnade versiegelt.** Sind aber Reue und Glaube die wesentlichen Kennzeichen der aktuellen Bekehrung, so folgt hieraus nicht im Mindesten, daß sie als die Momente eines Aktes auch Kennzeichen des Bestandes der Bekehrung sind. Denn an dem Bekehrten ist das als bleibender Zustand zu denken, was Wesen der aktuellen Bekehrung ist. Ob man sich also dieser Abkehr und Hinkehr als eines besonderen, irgend einmal eingetretenen Augenblickes bewußt sey oder nicht, das ist völlig gleichgültig; das wesentlich Wichtige ist, daß der Bekehrte Reue und Glauben als das charakteristische seines stetigen Zustandes erkenne und in sich vorfinde. Hieran allein, nicht an dem Bewußtseyn bestimmter Momente, am Grad gewisser Empfindungen u. dgl. hat der Bekehrte die wahren Kennzeichen des Bestandes der Bekehrung.***

* Vgl. hiezu die §§. 22. 23. nebst den Anmerkungen. Die Wiedergeburt umfaßt ihrem ganzen Umfange nach ebensosehr den Eintritt des neuen Lebensprincipes, als die Gesammtheit der von ihm beabsichtigten und von ihm ausgehenden Wirkungen. Diese Wirkung ist allmähliches Einführen des Wiedergebornen in den Stand der Freiheit der Kinder Gottes. Allmählich ist sie, weil der Erlöste berufen wird, sich selbst in der Kraft Gottes für die Zwecke der göttlichen Liebe zu erziehen. Sie ist Wiederherstellung zum ursprünglichen Beruf des Menschen, in Freiheit die Natur in und außer ihm zu beherrschen. Diese Herrschaft soll der Mensch üben

lernen. Es ist deßhalb die Erscheinung dessen, was die Wiedergeburt ist und für den Menschen seyn will, hienieden nicht mit der Wiedergeburt selbst da, obwohl das Princip und Wesen des neuen Lebens mit der Wiedergeburt sein vollkommenes Daseyn hat. Faßt man nun blos die letzte Seite in das Auge, so kann man sagen: regeneratio jam nunc est absoluta. Behält man die erste Seite im Gesicht, so muß man mit der Form. Conc. S. 657. erklären: regeneratio nondum est absoluta, sed solummodo in nobis inchoata. So ist der *καινὸς ἄνθρωπος* ebensosehr *ὁ κατὰ τὸν θεὸν κτισθείς* (Eph. 4, 24.), als er auf der andern Seite ist: *ὁ ἀνακαινούμενος εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* (Col. 3, 10.). Die Folge hievon für den faktischen Zustand und die Lebensaufgabe des Bekehrten ist §. 26. zu entwickeln.

** Es liegt nicht im Begriffe der *ἐπιστροφή* an sich, sondern im faktischen Verhältnisse des Wiedergebornen einerseits, und im Zusammenhange von Gesetz und Evangelium andrerseits, daß die Bekehrung, wie sie im Einzelnen aus Wirkung des Geistes Gottes durch Vermittlung des geoffenbarten Wortes eintritt, ebensosehr Abkehr, als Hinkehr ist. Es ist *ἐπιστρέφειν ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν*, Act. 26, 18. Daher das *ἐπιστρέφειν* nicht ohne *μετάνοια* (Act. 3, 19. *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε.*) Die wahre *μετάνοια* aber ist auch nie ohne *ἐπιστροφή*, daher Act. 20, 21. *ἡ εἰς τὸν θεὸν μετάνοια.* Denn diese allein ist *ἡ κατὰ θεὸν λύπη*, welche *μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται*, 2. Cor. 7, 10. Daher sagt die Kirche: die wahre poenitentia ist contritio und fides zugleich. Die Natur aber des Schmerzes in der Reue hängt auf das Genauste mit den Beziehungen desselben zu dem Worte Gottes zusammen. Es ist nicht ein unbestimmter, erkenntnißloser Schmerz. Ebensowenig liegt sein Kennzeichen in diesem oder jenem Grad der Stärke. Vielmehr ist er daran zu erkennen, daß er seine Wurzel in der bestimmtesten, durch die Gottesoffenbarung in Gesetz und Gewissen vermittelten Erkenntniß des Verhältnisses hat, in welchem der Sünder zu Gott dem Richter steht. Jer. 3, 13. Ps. 51, 5. 6. Jes. 57, 15. Ps. 38, 3. 4. Da ist dann Drang des Bekenntnisses vor Gott und den Brüdern Ps. 32, 3. 5. Prov. 28, 13. 1 Joh. 1, 9. Jac. 5, 16., Gebet um die Gnade Gottes, Luc. 18, 13. Aber

eben die Hinkehr zur Gnade ist nicht Vermittlung des Gesetzes, sondern des Evangeliums oder der gnadenreichen Verheißung. Nicht das Gesetz für sich, sondern Gesetz und Evangelium wirkt die Reue, die in sich selbst Hoffnung hat. Die Verheißung bringt nicht Schmerz, das Gesetz nicht Hoffnung; ohne Gesetz keine gewisse Erkenntniß der Bedürftigkeit, ohne Evangelium keine gewisse Zuversicht der Befriedigung. Beides zusammen wirkt Schmerz zur Freude, Gewißheit des Elends zur Vergewisserung des Heils. (Dies bildet zugleich den evangelischen Gegensatz zu der vom Mysticismus erträumten Glorification der bekehrten Seele, wonach es heißt: Ubi anima ad perfectionem spiritus pervenerit, perfecte ab omnibus affectibus expurgata et Spiritui Paracleto arcana societate unita et permixta ac temperata cum spiritu meruerit fieri spiritus, tum tota lux, tota oculus, tota spiritus, tota gaudium, tota delectatio, tota exaltatio, tota dilectio, tota viscera, tota bonitas et clementia fit. Macar. hom. 18. Die Späteren sagten, das sey allerdings keine unio et perfectio plena et fruitiva, futurae vitae praerogativa, wohl aber eine unio, quae in quadam identificatione voluntatis cum voluntate Dei consistit, in quam ea hominis adeo sit transformata, ut Deus dein ipsum formet secundum beneplacitum suum sine ullo a parte hominis renixu al. Poiret idea general. theol. mystic. u. epist. de autorib. myst. §. 2.)

Die Hinkehr aber ist Glaube, weil das rechte Bewußtseyn der Wiedergeburt sich nur in und am Worte entwickelt und ich das Daseyn des wiedergebärenden Geistes und die Gewißheit der Rechtfertigung aus Gnaden zu glauben, nicht durch diese oder jene subjective Empfindung, sondern allein durch das Wort der Verheißung berechtigt bin.

*** Für die Selbstprüfung, nicht für eine Bezeugung nach Außen, hat der Bestand der Kennzeichen wahrer Bekehrung seine Bedeutung. *Ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ.* 2. Tim. 2, 19. Aber auch dort wird gleich nachher als *σφραγίς* genannt: *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.* Der Sünde gestorben seyn (*ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ*), geglaubt haben, (*πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι*), dies ist, wessen sich als Thatsache bewußt seyn muß, wer nur immer zur

Gnade der Wiedergeburt sich bekehrt hat (Röm. 6, 6 ff. Eph. 1, 13.). Aber hat die Bekehrung Bestand, so müssen auch die Kennzeichen Bestand haben und etwas Stetiges geworden seyn. Dann steht der Seelenzustand, wie ihn der Paragraph bezeichnet, im rechten und gesunden Gegensatz zu folgenden falschen Lehren und einer ihnen gemäßen falschen Selbstbeurtheilung: nämlich der Lehre

a) daß man sich des Glaubens und der Reue nicht als eines vergangenen Aktes bewußt zu seyn brauche;

b) daß das Bewußtseyn um solch einen vergangenen Akt Zeichen des Bestandes der Bekehrung sey;

c) daß das Zeichen des Bestandes der Bekehrung in Aufhebung und Ueberwindung dessen bestehe, womit die Bekehrung beginnt;

d) daß je nachdem man entweder den Schmerz der Reue oder die Freudigkeit des Glaubens empfindet, das Bewußtseyn der eigenen Bekehrung ungewiß oder gewiß sey;

e) daß die Gewißheit der Bekehrung von einem Maaß der Reueschmerzen oder von einem Maaß der Glaubensfreudigkeit abhänge.

Ebenso bildet das Wesen der Bekehrung, wie es der Paragraph bezeichnet, die Schutzwehr gegen praktische Verirrungen:

a) gegen die falsche Sicherheit;

b) gegen das gesetzliche Wesen;

c) gegen die Heuchelei falscher Heiligkeit.

Die stetige Reue schließt aus die Sicherheit neben grobem Sündendienst, Gal. 5, 19 ff., die Sicherheit falscher Ruhe. Phil. 3, 21. *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι· διώκω δὲ, εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ.* 1 Joh. 1, 8 *Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν,* vgl. v. 10. Der stetige Glaube aber neben der stetigen Reue bewahrt nicht minder vor der Gesetzesfurcht, dem Ringen nach gesetzlichen Werken (vgl. Paulus im Gal. Brief), wie vor der Pseudogesetzlichkeit selbsterfundenen Gottesdienstes, Col. 2, 18 ff., selbstgemachten Menschenverdienstes, Röm. 11, 6. Ebenso endlich schützt der stete reuige Glaube (fides quae existit in poenitentia) vor jeglicher Heuchelei, sowohl der, mit welcher man sich selbst, als der, mit welcher man Andere betrügt (*μόρφωσις τῆς*

εὐσεβείας, 2 Tim. 3, 5.). Sie schützt vor dem Wahn des Heilsbesitzes in bloßer Wissenserkenntniß (1 Cor. 8, 2. Luc. 13, 26.), vor dem Wahne der Eigengerechtigkeit und Selbstüberhebung (Luc. 18, 11. 12.), vor der heuchlerischen Selbstverblendung in fleischlichem Eifer und unbarmherziger Verfolgungswuth (Röm. 10, 2. Joh. 16, 2.). Sie wahrt vor der Heuchelei der Eitelkeit (Matth. 23, 5.), wie vor der Heuchelei grober Verstellung (Matth. 23, 25—28.). Kurz, der stetige, reuige Glaube ist allein der stetige Sporn wider den alten Menschen, Eph. 4, 22., wider das Fleisch, Gal. 5, 17.; der Glaube, welcher das Herz reinigt, Act. 15, 9., der Glaube bleibender Selbstverläugnung, Luc. 14, 27. Ps. 73, 25 ff., fern von aller falschen Ehre, allem falschen Rühmen, Röm. 3, 27. 1 Cor. 4, 7. 2 Cor. 10, 17.

Zweiter Abschnitt.

Der persönliche geistige Kampf um den Besitz des Heils.

---

§. 25. Die Wirkung des Bestandes der Bekehrung oder die Erneuerung.

Die stetige Abkehr vom Alten und Hinkehr zum Neuen hat zu ihrer wesentlichen Wirkung die Erneuerung. Der charakteristische Unterschied derselben von der Wiedergeburt besteht darin, daß kraft der Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, welche dem Bekehrten aus der Wiedergeburt durch Gottes Gnade zu Theil ward und zu Theil wird, der Bekehrte für das, was ihm die Gnade schenkt, auch selbstthätig zu arbeiten vermag.* Während so auf der einen Seite aus dem Geiste der Gnaden dem Wiedergeborenen Erleuchtung, Heiligung, Seligkeit geschenkt wird, arbeitet er zugleich als Bekehrter an der Erleuchtung der Erkenntniß, an der Heiligung des Willens, und schafft seine Seligkeit in eigener Thätigkeit.** Diese Thätigkeit wird aber von demselben Mittelpunkt aus beginnen, von welchem aus die Wiedergeburt beginnt, und alles Trachten nach Erleuchtung der Erkenntniß, Heiligung des Willens, Seligkeit der Empfindung d. h. Frieden im Gewissen

beginnt deßhalb mit der Reinigung des Herzens und dient dann umgekehrt auch wieder nur derselben Reinigung als letztem Ziele.***

* Die Fülle des neuen Lebens empfängt der Erlöste in der Wiedergeburt. Sonach empfängt und hat er in ihr auch die Kraft der Erneurung und sie kann den Charakter der göttlichen Geisteswirkung nicht verlieren. Das aber unterscheidet den Empfang der Kraft von der Wirkung und rechten Benützung des Empfangenen, daß dort die Passivität, hier die Selbstthätigkeit das Hauptmoment ist. Das Geschenk der Freiheit offenbart sich in der freien Bethätigung der empfangenen Kraft. Daher sagt Chemnitz, welcher unter conversio nicht blos den Akt der Bekehrung, sondern zugleich den Stand des Bekehrtseyns versteht: quia conversio secundum omnes sui partes non statim aut uno momento absolvitur, non dicendum est, voluntatem debere otiosam et pure passivam esse, donec sentiat absolutam esse conversionem; aut quia conversio et renovatio est opus Dei, fidem non debere curare, an fiat vel facta sit, sed debere Deo committere, qui opus suum poterit efficere cet. Sed cum prima initia conversionis per Spiritum Sanctum nobis donantur, statim oritur lucta carnis et spiritus, quam manifestum est fieri non sine motu voluntatis nostrae; et haec *συνεργία* voluntatis, non veteris, sed quae coepit renovari, et initia illa in magna infirmitate crescunt et augentur non sine motu voluntatis nostrae. Wenn wir hier nun ausschließlich diese freie Bethätigung der empfangenen Kraft mit dem Schriftwort der Erneurung bezeichnen, so geschieht es, weil in ihm ebensosehr ihre Beziehung auf das alte Wesen am Wiedergebornen und Bekehrten liegt, als sie die Geburtsstunde des neuen Menschen voraussetzt. So ist dieser Begriff der *ἀνακαίνωσις*, des *ἀνακαινοῦσθαι, ἀνανεοῦσθαι,* Tit. 3, 5. Röm. 12, 2. 2 Cor. 4, 16. Eph. 4, 23., dem Wesen nach identisch mit der Zucht zu göttlicher Weihe (*ἁγιασμός*, Hebr. 12, 14., als Attribut *ἁγιωσύνη*, 2 Cor. 7, 1.), zu innerer Reinheit (*ἁγνίζειν ἑαυτόν*, 1 Joh. 3, 3., *καθαρίζειν ἑαυτόν*, 2 Cor. 7, 1.), was die Schrift nicht minder als Geisteswirkung (1 Pet. 1, 2. 2 Theß. 2, 13.), wie als Ziel des eigenen Ringens darstellt (1 Theß. 4, 3. 7

Röm. 6, 19. 1 Tim. 2, 15.). Den innigen Zusammenhang der Geburt aus Gott und der selbstthätigen Bewahrung bezeugt jenes Wort 1 Joh. 5, 18. Ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν. Der Wiedergeborne kann Nichts thun, denn als Rebe am Weinstock Christi. Dennoch wird seine Schuld gestraft, wenn er keine Frucht trägt. Joh. 15, 2. 5. Denn der Zusammenhang der geistigen Rebe und des Weinstocks ist nicht der einer nothwendigen Naturabhängigkeit, sondern einer Geburt zur Freiheit, welche weder eintritt, noch in ihrer Wirkung bleibt, wenn der Mensch sich mit seinem Willen abkehrt und der Gottheit widerstrebt, vgl. Luc. 13, 34. Act. 7, 51. Luther sagt: „Das Evangelium bringet Christum; Christus bringt mit sich seinen Geist — da wird der Mensch neu und göttlich, alles, was er dann thut, ist wohl gethan. Er gehet dann auch nicht müßig; denn der Glaube ruhet und feiert nicht, thut und redet von Christo ohn' Unterlaß" u. s. w. Ausl. der Epist. am Pfingsttage Th. XII. S. 162. Vgl. denselben in der Predigt am 5. Sonntag p. Epiph. Th. XII. S. 1629 fg. „Der innerliche neue Mensch in uns wird nicht auf eine Stunde vollendet, sondern soll von Tag zu Tag stärker werden. Darum muß ein Christ nicht faul seyn, noch sich dünken lassen, er habs alles, sondern muß wachsen und zunehmen. — — Wo es aber so zugehet, daß ich habe gehört vom Glauben, zehn Gebot, Taufe und Sakrament, gehe aber dahin, bin sicher, meine, ich wisse es alles und dürfe nichts mehr weder lernen, üben noch streiten, so thue ich nichts mehr, denn betrüge mich selbst mit falschem Dünkel, denn es kann da kein Ernst noch rechter Glaube seyn." Dieß ist der bittere Ernst evangelischer Erkenntniß im Gegensatz mystischer Art, die da läßt werklos Gott in uns wirken. So sagt Tauler (Nachfolge des armen Lebens Christi): „Wie kann Wirken gefordert werden von dem, der entledigt ist Alles und Jeden, was Gott nicht ist? der außer ihm nichts mehr hat? wie kann der Schauende wirken eingegangen in das innerste Heiligthum der Seele? Beide, der Geistesarme und der Schauende müssen ja Gott nur wirken lassen in ihrem Innern, sie aber leiden Gott und halten ihm stille."

** Wenn das, was gleich sehr Gotteswirkung wie Ziel selbstthätiger Erneuerung ist, Erleuchtung der Erkenntniß, Heiligung des

Willens, Seligkeit der Empfindung genannt wird, so soll hiemit der Gesammtumfang des Geisteslebens bezeichnet seyn, auf welchen jenes Gnadengut seinen Einfluß gewinnen will, dessen Geschenk den ganzen Menschen angeht. Wir unterscheiden in diesem Geistesleben erstens die persönliche Energie oder Thätigkeit und die ihr gegenüberstehende Ruhe oder Zuständlichkeit der Person. Wir unterscheiden zweitens in der Thätigkeit das Vermögen und Streben, den Inhalt des Geisteslebens vom persönlichen Subjecte zu trennen und sich ihm gegenständlich zu machen, und das Vermögen und Streben, sich ihn der Person zu assimiliren und ihn mit in die persönliche Bewegung aufzunehmen. Das Zweite nennen wir Wollen; das Erste Wissen oder Erkennen. Die Rückwirkung des inhaltvollen Wissens oder Wollens auf die Zuständlichkeit der Person nennen wir Empfindung. Im Wissen empfinde ich nicht; aber das Gewußte empfinde ich. Im Wollen empfinde ich nicht, aber das Gewollte empfinde ich. In diesem Sinne legen wir dem heiligen Geistesleben, wie es die Erneurung erstrebt, erleuchtete Erkenntniß, geheiligten Willen, selige Empfindung bei. Es soll nicht gesagt werden, daß in jedem Erlösten die innere Entwicklung den gleichen Gang nehmen und von dem Einen aus beginnen müsse, um zu dem Andern zu gelangen; es soll ebenso wenig behauptet werden, daß das Eine in gleichem Maße wie das Andere oder zu jeder Zeit in gleicher Stärke vorhanden seyn müsse. Ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως, Röm. 12, 3. Ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ, Eph. 4, 7. Da aber krankt das Leben, wo das Eine oder das Andere völlig fehlt, oder wo das Streben nicht dahin geht, Eines wie das Andere zu gewinnen und das Gewonnene, so viel als von uns abhängt, zu erhalten und zu fördern. — Das Erwachen des neuen Lebens ist Erwachen zu neuer Erkenntniß, Eph. 5, 14. und das Wachsthum dieses Lebens ist nicht minder Wachsthum der Erkenntniß, Eph. 1, 17. 18. Col. 1, 9. 2 Pet. 3, 18. Denn Gott giebt die μετάνοια εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, 2 Tim. 2, 25., und die Liebe soll nicht minder sich reichlich erweisen ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει, Phil. 1, 9. Daher auch die Identität von ζωὴ und φῶς, Joh. 1, 4 u. s. w. Hierin liegt das Gegengift gegen die eigenen Gedanken, die nicht Gottes Gedanken sind, Jes. 55, 8. 9.,

gegen die eigene fleischliche Weisheit, 2 Cor. 1, 12., gegen die falsche Weltweisheit und ihren Betrug, 1 Cor. 1, 21. 2, 4. 5. Col. 2, 8. — Die Heiligung aber des Willens oder die Einigung des eigenen Willens mit dem göttlichen ist enthalten wie im Worte *ἁγιασμός* überhaupt, so in jenem Zeugniß Eph. 5, 9. *ὁ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ.* Sie tritt entgegen dem Eigenwillen der Selbst- und Weltliebe, *εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον*, 1 Pet. 4, 2. Vgl. 1 Joh. 2, 15. In der Heiligung des Willens lebt Christi Geist und Christi Wort im Erlösten: *οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα του πέμψαντός* (— *τοῦ γεννήσαντός* —) *με*, Joh. 5, 30. Es ist hier Heiligung im engern Sinne des Wortes gebraucht; faßt man die centrale und peripherische Beziehung und Wirksamkeit zusammen, so konnte man wohl auch mit Aeltern wie Budde sagen (institutt. th. dogm. p. 1011.); sanctificatio ad omnes mentis facultates pertinet. — Die Seligkeit der Empfindung ist aber nichts als Einigung der wissenden und wollenden Seele mit dem wesentlichen Heile, der Abglanz der Ruhe, den ihre heilsbegierige Thätigkeit auf sie rückstrahlt. Die Schrift hat daher für sie nur das Wort *σωτηρία*, von welcher in gleicher Weise gesagt ist, daß sie vom Worte Gottes gegeben wird (Jac. 1, 21.), als daß wir sie wirken sollen (*μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε*, Phil. 2, 12.). Die Wirkung des geschenkten und bewahrten Heils auf unsern Seelenzustand ist der Friede, den Christus vermachte, Joh. 14, 27. 16, 33. und auch von ihm gilt im weitern Sinne des Worts, was Jacobus sagt: *Καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται, τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην*, Jac. 3, 18. Denn es hängt vom Trachten nach allem Gottwohlgefälligen ab, ob der Gott des Friedens bei uns bleibe, Phil. 4, 8. 9., oder ob der Geist in uns seine Wirksamkeit behalte, dessen *φρόνημα ζωὴ καὶ εἰρήνη* ist Röm. 8, 6. und der zur Frucht *εἰρήνη καὶ χαρά* hat, Gal. 5, 22. Dieses Trachten nach Seligkeit und Frieden des Gewissens ist alles eher als Jagen nach dem, was „Gefühl" der Seligkeit, des Friedens genannt wird. Niemand hat das unter den spätern Lehrern der Kirche klarer erkannt und ausgesprochen als Luther: „Das ist des Glaubens hohe Kunst und Kraft, daß er siehet, das nicht

gesehen wird, und siehet nicht, das doch gefühlt wird, ja das da drücket und dringet: gleichwie der Unglaube nur siehet, das er fühlet, und gar nicht hangen mag an dem, das er nicht fühlet." (Predigt am 4. Sonnt. p. Epiph. Th. XI. S. 684.) „Es scheinet und fühlet sich keine solche Gerechtigkeit, Heiligkeit, Leben und Seligkeit, wie doch das Wort sagt und der Glaube fassen muß." (Predigt über die Epist. am 6. Sonnt. p. Trin. Th. XII. p. 1005.) „Es ist dies Stück des Evangeliums das höchste und wohl zu merken, daß wir müssen Gott die Ehre geben, daß er gütig und gnädig sey, ob er gleich selbst sich anders stellet und saget und alle Sinnen und alles Fühlen anders gedächten. Denn damit wird das Fühlen getödtet und gehet der alte Mensch unter, auf daß lauter Glauben in Gottes Güte und kein Fühlen in uns bleibe." (Ausl. des Ev. am 2. Sonnt. p. Epiph. Th. X. S. 646.)

*** Der wesentliche Hauptpunkt bei der selbstthätigen Erneuerung ist, daß sie bei dem Centrum beginne. Dieser kreatürliche Lebensheerd aber, in welchem sich Wissen, Wollen und Empfinden in unmittelbarer, ungetheilter Einheit finden, ist das Herz. Wie der Geist der Gnaden damit beginnt, in der Einigung mit dem Geiste des Gewissens das Herz zu fassen, also darf auch die selbstthätige Benützung der Gnadengabe nicht vom Umkreis des kreatürlichen Lebens aus beginnen, sondern sie muß vor Allem die rechte Herzensstellung zu bewahren suchen. Denn nur das reine Herz wird Gott schauen, Matth. 5, 8., wie umgekehrt jegliche gottwidrige Regung aus dem Herzen kommt, Matth. 15, 19. Luc. 6, 45. und der Sitz der Verhärtung und Verstockung das Herz ist, Matth. 13, 15. 15, 8. Act. 28, 27. Röm. 2, 5. u. s. w. Die Bewahrung der rechten Herzensstellung wird aber vollzogen in der Bewahrung der rechten Liebe. Denn da ist unser Herz, wo unser Schatz ist, und unser Schatz da, wo unser Herz. Matth. 6, 21. „Gott mit dem Herzen haben heißt immerdar an ihm hangen, mich auf ihn verlassen, ihm trauen, Lust, Liebe und Freude an ihm haben und stets daran gedenken. Darum bedeutet Herz die große heftige Liebe." Luther Predigt am 13. Sonnt. p. Trin. Th. XI. S. 2069.

§. 26. a. Die Form der Erneuerung oder der Kampf des Bekehrten.

Nach der Natur des durch die Wiedergeburt nicht vernichteten, sondern nur in seiner Stellung und Macht umgewandelten alten Wesens (vgl. §. 24.) kann die Erneuerung nur in Form eines Kampfes zweier Gewalten gedacht werden. An diesem Kampfe ist das dem frühern Zustande gleich, daß auch am Wiedergebornen und Bekehrten nicht nur die Schwachheit und Hinfälligkeit des Leibes, die Beschränkung des menschlichen Geistes und die Drangsal der Welt, sondern auch die Versuchlichkeit Geistes und Leibes durch innere und äußere Lockung gedacht werden muß.* Das Neue aber und diesem Kampfe specifisch Eigenthümliche besteht ebensosehr in der Macht, mit welcher man kämpft, als in der Stellung dessen, was bekämpft wird, wie endlich in dem Bewußtseyn um die Natur des Bekämpften. Die neue Macht ist einerseits das dem Herzen vom Geiste der Wiedergeburt eingeborne Princip des Geistes Christi, oder die dem kreatürlichen Geiste mitgetheilte Macht (Potenz) der Sündlosigkeit: andrerseits die im Verheißungsworte zugesicherte Treue des barmherzigen Gottes.** Dem steht das alte Wesen als etwas gegenüber, was aus dem innersten Mittelpunkt des Menschen verdrängt, nicht mehr wie früher der Herrscher im Menschen, das Princip des Lebens ist, sondern nur eine Versuchung ist, eine anklebende, vom kreatürlichen Leibes- und Geistesleben aus wider den Geist Gottes im Gewissen andringende Sünde, welche jedoch der Christ in Kraft des Geistes Gottes im Gewissen stets bekämpft.*** Zugleich aber ist sich der Bekehrte mit der Versetzung in das Reich Christi erst recht vollkommen bewußt, daß der bekämpfte Gegensatz nicht blos ein seinem individuellen Daseyn eigener, noch

viel weniger ein von ihm ursprünglich ausgehender ist, sondern daß dem Reich Christi ein Reich des Teufels gegenübersteht und daß der eigene Kampf nur die Theilnahme an einem Weltkampfe, an einem Kampfe mit über- und außermenschlichen Gewalten ist. †

* „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet: Euer Glaube. Nicht daß solches zugehe in Frieden und stiller Ruhe. Denn es ist ein Streit, der gehet ohne Wunden und Blut nicht ab, ja das Herz in solchem Streit fühlet die Sünde, den Tod, das Fleisch, den Teufel und die Welt so hart, daß es nicht anders denkt, es sey verloren, Sünde und Tod haben gewonnen, der Teufel liege oben; des Glaubens Kraft fühlet es wenig." Luth. Pred. am 4. Sonntag p. Epiph. Th. XI. S. 685. Röm. 8, 10. *Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Daher die Sehnsucht nach *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, v. 23. Ebenso 1. Cor. 13, 9.: *Ἐκ μέρους γινώσκειν, ἐκ μέρους προφητεύειν* v. 12. *βλέπειν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.* Nicht minder endlich bleibt das Wort: *Ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε*, Joh. 16, 34. Alles dies aber ist nicht die dem neuen Geistesleben eigentlich widerstrebende Macht. Sie ist vielmehr das Fleisch, *ἡ σάρξ*, d. h. die dem Geiste Gottes entgegenstehende selbstische, irdische, weltliche Richtung des Herzens und der dem Herzen zugehörigen, auf das Herz wirkenden und nicht minder vom Herzen bestimmbaren, kreatürlichen Kräfte und Lebensthätigkeiten Geistes und Leibes. Es ist *ἡ σὰρξ σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*, Gal. 5, 24. *Ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε*, Gal. 5, 17. Bekannt ist, daß der biblische Begriff von *σάρξ* mit dem heidnischen und modernen Begriff der Sinnlichkeit nichts weiter gemein hat, als daß die sogenannten sinnlichen Lüste auch mit darunter begriffen sind. (Vgl. §. 10. Anm. **) Aber ebensosehr gehört zum persönlichen Ich eine geistige Begabung, verschieden vom Geiste des Gewissens, zu Eindrücken und Regungen fähig, welche durchaus unabhängig vom Wollen der Person entstehen, und sey es in Unab-

hängigkeit oder in Abhängigkeit vom persönlichen Willen den Saamen geistigen Verderbens in sich tragen können. Dahin gehört die Verführbarkeit durch falsche Weisheit, s. §. 25. Anm. **, und vgl. Röm. 16, 18. Daher das Bedürfniß eines *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός*, Eph. 4, 23., wo *πνεῦμα* nichts Anderes, als die geistige Natur der persönlichen Gesinnung (*τοῦ νοός*), die Gesammtheit der receptiven und reproduktiven Geisteskräfte ist, welche sich zum persönlichen Ich wie dessen geistige Organe verhalten. Man vgl. das Nerven- und Gehirn-Leben mit dem Blutleben, als dem Träger der geistig-leiblichen Persönlichkeit (Lev. 17, 11.).

** Die Geistesmittheilung besteht in einer Macht, nicht in einem Zustand der Sündlosigkeit. So wohnt der, in welchem keine Sünde war, im Herzen seiner Erlösten. Das Mißverständniß der Stelle 1 Joh. 3, 9. (*πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι εκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*) beseitigt sich, vom Zusammenhang der Stelle abgesehen, durch Stellen desselben Briefs, wie 1, 8 ff. vgl. mit 2, 1. Der Satz bildet die Antithese zur *πλάνη*, als könne ein Sünder (*ὁ ἁμαρτάνων*, nicht *ἁμαρτήσας*), d. h. ein in Sünden Lebender, ein Kind Gottes seyn (v. 7.). Dagegen wird hervorgehoben, was die Kennzeichen eines Wiedergebornen seyen (v. 10.). Das ist eben die Sündenfreiheit. Denn der Wiedergeborne kann als Wiedergeborner nicht sündigen. Wenn er trotzdem in Sünden fällt — und diesen Punkt hervorzuheben hat der Apostel im Zusammenhang keinen Anlaß — so ist es nicht der neue, aus Gott geborne Mensch, welcher sündigt, sondern der alte Mensch mit seinen Lüsten und Begierden.

*** Auch die Sünde hat im Wiedergebornen eine andere Stellung als im Nicht-Wiedergebornen. Im Nicht-Wiedergebornen war das Herz *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας*. Im Wiedergebornen steht das Herz in der Mitte zwischen einer Macht der Sündlosigkeit, die im Geiste der Gnade sein eigen geworden ist, und einer Macht der Sünde, welche den Menschen von seiner geistig-leiblichen Natur aus anficht und das Herz aus seiner Botmäßigkeit der Liebe zum Geiste Gottes in ihm zu verlocken strebt. *Ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρόν*, Luc. 6, 45. Der Wiedergeborne dagegen hat durch den heil. Geist

zum *θησαυρὸς τῆς καρδίας* Christum, in welchem alle *θησαυροὶ σοφίας καὶ γνώσεως* sind, Col. 2, 2. Sein Zustand ist: *νοΐ* (mit der persönlichen Gesinnung seines Herzens) *δουλεύειν νόμῳ θεοῦ*, Röm. 7, 25. Willigt er in Sünde, so ist die Sünde ein ihm, seiner Persönlichkeit, ursprünglich Fremdes. *Οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ.* Röm. 7, 15. *Οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, ebendas. v. 17. vgl. 19. 20. Es ist nicht die Sünde, die jetzt noch ursprünglich ihren Herrscherthron im Herzen hätte, sondern *ἡ εὐπερίστατος ἁμαρτία*, Hebr. 12, 1. Der Nicht-Wiedergeborne ist todt in Sünden, Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13. Im Wiedergebornen streitet der Tod der Sünde mit dem Geist des Lebens, welcher in seinem Herzen wohnt. Darum hat der Wiedergeborne ursprünglich und seiner Natur nach nur die gewisse Zuversicht des Siegs, mit welcher er diesen Kampf aufnimmt. 1 Joh. 5, 4. 5. Röm 8, 1.

† Mit der Erscheinung des vollen Heils fällt die volle Erscheinung des widergöttlichen Princips zusammen. Es ward offenbar, daß Christus gekommen sey, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3, 8. Joh. 8, 44. Matth. 13, 39.). Zugleich enthüllte sich hierin die innerste, geistige Natur des Bösen als die Selbstsucht eines persönlichen Geistes. Die Welt und das Fleisch sind nur die Objekte, an welchen der Teufel seine böse, geistige Macht zeigt, indem er sie seiner Bosheit unterthänig macht. 2 Cor. 4, 4. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Daher die große Bedeutung des apostolischen Worts: *Οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.* Eph. 6, 12. vgl. 1 Pet. 5, 8. Eph. 2, 2. Nicht minder enthüllt sich hierin die eigentliche Größe des Kampfes, an welchem Theil zu nehmen, der Christ berufen wird. Es ist ein ganz anderer Kampf, als die bloße Sorge um Rettung der eigenen Person. Es ist ein Weltkampf, Vorbereitung zu einem irdischen und überirdischen Welttriumph Gottes, in welchem der Christ, das wiederhergestellte volle Ebenbild Gottes, in und mit Gott kämpfen und siegen soll, vgl. Col. 2, 14. 15. mit Hebr. 2, 14. Apoc. 12, 8—10.

Ueber die Bedeutung, welche das Bewußtseyn, daß die Versuchung vom Teufel ausgehe, für die einzelnen Kämpfe hat, s. §. 28.

§. 27. b. Der Kampf als Prüfung.

Der Kampf dient dem Zwecke, zu welchem man den Geist der Wiedergeburt empfängt (§. 24.), nämlich der Erziehung zur Freiheit, zu freier, selbstthätiger Ueberwindung des Bösen und zur freien Nachfolge Christi in seinem Reiche auf Erden. In diesem Sinne erhält der Kampf mit dem Bösen in täglicher Mahnung das Bewußtseyn der weltüberwindenden Macht Christi, in welcher Form allein die Gnade Christi uns hienieden gegenständlich und unser einziger Trost seyn will. Sodann wirkt auch der Druck dieses Kampfes in uns jene Barmherzigkeit, in welcher wir ähnlich dem barmherzigen Hohenpriester in Christi Barmherzigkeit an den erlösten, wie an den unerlösten Brüdern handeln.* Der Kampf aber bleibt Prüfung, so lange das, was den Kampf hervorruft, sey es die Drangsal dieser Zeit oder die Macht der Sünde in uns und außer uns, von dem Erlösten nicht anders, denn als ein Leiden empfunden wird, welchem man nicht blos die Hoffnung endlichen Sieges, sondern die siegreiche Kraft der empfangenen Gnade der Verheißung in Geduld und Freudigkeit unabläßig entgegensetzt.**

* Der Bestand des Kampfes ist geordnet, nicht damit die göttliche Liebe des Erlösten vollkommen sey, als fordere die Vollkommenheit der reinen Liebe einen stetigen Gegensatz, sondern damit die Liebe des Sünders zu seinem Erlöser volle, freie Liebe sey und bleibe, bewußter Haß, bewußte Ueberwindung der alten Schmach und Knechtschaft. Zugleich bleibt eben kraft dieses Kampfes und Leidens dem Christen das Bewußtseyn, daß man hienieden nicht falschen Triumphes vorzeitig sich berühmen, sondern allein an der Gnade sich genügen lassen solle, vgl. 2 Cor. 12, 7. 9. Nicht

minder sollen die Erlösten in der Welt der Sünde bleiben und in ihr an Christi Statt wirken. Vgl. Eph. 2, 7. 4, 11. 2 Tim. 1, 8. Apoc. 17, 6. 20, 4. Der sympathetische Nerv aber, welcher die Christen in rechter Weise an die Welt und die Unerlösten, wie an die mitkämpfenden Brüder bindet, ist das Gefühl der anklebenden Sünde und der Kampf mit ihr. Wie Christus *πεπειραμένος* seyn mußte, um barmherziger Hohenpriester zu werden, Hebr. 4, 15., so bleibt für die Christen zur Uebung in der Nachfolge Christi der *πειρασμός*. Vgl. Gal. 6, 1. 2. *Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ.* Nicht der Widerspruch der anklebenden Sünde ist gut und gottgeordnet, wohl aber dies, daß die Sünde bleibt als Gegenstand klaren Bewußtseyns mit dem ganzen Druck ihres Elends. Die „manchfachen Versuchungen (Prüfungen)", von welchem die Schrift redet, sind nicht blos äußere Drangsale und Leiden. Die Christen, welche die Leiden ihres Herrn mit erleben sollen, können sie als erlöste Sünder in keiner Gestalt erleben, ohne den Druck der eigenen Sünde. Von diesem Gefühl des Druckes legt der Apostel Zeugniß ab, Röm. 7, 24. Aber in diesem Gefühl eigenen Elends vermögen auch die Glieder am Leibe Christi nicht nur mitzufühlen, wenn ein anderes Glied leidet, 1. Cor. 12, 26., sondern vor Allem auch den Mitsündern im Dienste Christi kräftig zu helfen als *τέλειοι*, deren Vollkommenheit ist, zu haben: *διὰ τὴν ἕξιν τα αἰσθητήρια γεγυμνασμένα πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*, Hebr. 5, 14. In Erwägung also des Zwecks, in der Hoffnung oder in dem Rückblick auf den Sieg mag jeglicher *πειρασμός*, soweit er wirklich göttliches Verhängniß und nicht Schuld eigenen Fürwitzes ist, Gegenstand der Freude genannt werden. Jac. 1, 2. *Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονὴν κτλ.* 1 Pet. 1, 6 ff. *Ἐν ᾧ* (sc. *Θεῷ*) *ἀγαλλιᾶσθε ὀλίγον ἄρτι* (*εἰ δέον ἐστὶ*) *λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως — — εὑρεθῇ κτλ.* Vgl. 1 Pet. 4, 12. fg. *Μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος, ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι.* Ebenso Röm. 8, 17. 2. Cor.

1, 5. 7. Phil. 3, 10., wo von der Theilnahme der Gläubigen an den Leiden Christi die Rede ist. — Aber die Freunde über die „manchfachen Versuchungen" ist nur dann die christliche, wenn auch das Gebet: *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*, Matth. 6, 13. vorhergegangen ist und die volle und ernste Beherzigung des Wortes Christi: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*, Matth. 26, 41. vgl. Luc. 20, 40. 46.

** Der Typus für das Verhältniß, in welchem die Versuchung blos Prüfung bleibt, ist jenes schon angeführte Wort des Apostels: *Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου.* Röm. 7, 24. Denn dies Gefühl des Leidens schließt nicht den siegesfreudigen Dank aus: *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, v. 25. So lange die Versuchung Leiden bleibt, ist sie etwas der Persönlichkeit oder der Lust und Liebe des Herzens Fremdes. Dann dient die anklebende Sünde (Hebr. 12, 1.) so gut, als die leidensvolle, züchtigende äußere Schickung (Hebr. 12, 7. 11. 10, 36.) zur Weckung und Uebung der *ὑπομονή*, welche auch Jacobus 1, 2. als die beabsichtigte Wirkung der Prüfung nennt. Das ist die Geduld, welche Paulus Wirkung des Geistes nennt, Gal. 5, 22. Sie ist die Form, welche die himmlische Hoffnung hienieden annimmt, ungeirrt von dem Schweiße und den Thränen, den Mühen und Gefahren des Wegs durch diese Welt der Sünde, vgl. Röm. 8, 18. 25. *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι.* Dies aber ist auch nicht thatloses Harren. *Ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω.* Jacob. 1, 4. Der Christ *καρποφορεῖ ἐν ὑπομονῇ*, Luc. 8, 15. *Μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παῤῥησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μισθαποδοσίαν μεγάλην. Ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσασθε τὴν ἐπαγγελίαν.* Hebr. 10, 35. 36. Die Geduld hat in diesen Prüfungen keinen andern festen Grund, als der Glaube, nämlich die gewissen Verheißungen Gottes. Darin ist die Geduld christliche Geduld, nicht heidnisch-stoische Resignation. 1 Cor. 10, 13: *πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν.*

§. 28. c. Der Kampf als Versuchung.

Aus demselben Element, aus welchem sich hienieden der Anlaß zur Bewährung oder die gute Prüfung entwickelt, kann auch die böse Versuchung hervorgehen. Sie ist eingetreten, so wie Etwas, was entweder dem Kreis des individuellen geistigen oder leiblichen Lebens innerlich angehört oder ihn von Außen berührt, Gegenstand selbstischer Begierde und eigener Lust in dem Sinne wird, daß die eigene Lust entweder sich der Liebe und Lust an Gott und am Leben in Gott und der Erfüllung des göttlichen Willens gleichstellt, oder sich ihr überordnet und sie hiemit aufhebt. Es kommt daher auch bei der Versuchung nicht sowohl das Objekt, von dem sie ausgeht, als vielmehr die Stellung des eigenen Herzens in Betracht.* Je nach dem Grade und der Stetigkeit des Widerstands, welchen das Herz mit der Macht des Geistes Gottes leistet, wird die Versuchung momentan oder anhaltend oder bleibend, und je nachdem die Versuchung Lust, Hang oder Leidenschaft ist, steigert sich das Gefährliche der Versuchung.** Das Verhüten des Eintritts der Versuchung und die Besiegung der eingetretenen hängt demnach mit der Selbstprüfung und Selbstkenntniß zusammen, in welcher man den stetig zu leistenden Widerstand gegen den Sitz der Versuchung im Innern, wie gegen die äußern Anlässe derselben richtet,*** die Form des Widerstandes der Natur der Einzelversuchung anpaßt, die siegreiche Kraft aber desselben vom Gebrauch der allgemeinen Gnadenmittel erwartet.

* Es ist ein großer Irrthum, die gottwidrigen Versuchungen nach den Gegenständen beurtheilen zu wollen, von welchen sie ausgehen. Nicht blos das an sich Böse, sondern auch das an sich Gute kann zu gottwidriger Versuchung werden. Kreatürliche Weisheit und Erkenntniß, Ehre bei Menschen, Reichthum, langes Leben, Glück der Liebe, Kindersegen u. dgl. sind an sich gut und wahre

Lebensgüter; nichtsdestoweniger kann dies Alles zur gottwidrigen Versuchung werden. Ja gerade diese Beziehungen sind es, welche dem Wiedergebornen und Bekehrten vor anderen zum Fallstrick werden können. Denn das an sich Böse und dem erklärten Willen Gottes Zuwiderlaufende ist einem Kinde Gottes leicht erkennbar. Aber da beginnt der Selbstbetrug, wo man mit der Güte und Zulässigkeit des Objekts die unlauter gewordene Herzensstellung bedeckt. — Da, wo für den Menschen sein höchstes Gut liegt, da muß auch der wirkliche Eintritt des Bösen für ihn stattfinden. Das höchste Gut, welches der Wiedergeborne besitzt, ist die Gemeinschaft Gottes mit seinem Herzen und seine Herzensgemeinschaft mit Gott. Das Böse ist daher nur in dem Maaße in ihm mächtig, als es Macht über diese seine Herzensstellung gewinnt. Der Anfang der Macht beginnt damit, daß das versuchende Element zur eigenen Lust wird, welche mit dem Reiz des Guten und der subjektiven Befriedigung täuscht. Daher sagt der Apostel, daß der *πειρασμός* zum Bösen nie von Gott ausgehe, sondern daß ein jeglicher versucht werde: *ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος*. Jac. 1, 13. 14. Das sind die *ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης*, Eph. 4, 22. (vgl. 2 Theff. 2, 10. Hebr. 3, 13.), in welcher der Mensch sich selbst verführt. Von dieser, der eigenen Lust, die selbst schon Sünde ist (Matth. 5, 28. Röm. 7, 7 ff.), wird der Wille bestimmt, welcher die Lust befruchtet zum Entschluß und der That des Gedankens oder der Handlung, zu dem, was Sünde (Thatsünde) im engeren Sinne des Wortes heißt, Jac. 1, 15. Dieses Auftauchen der *ἰδία ἐπιθυμία* ist aber nichts Anderes, als Rückfall in das alte Wesen, nämlich das *ἑαυτῷ ζῆν*. — Dies liegt aber nicht in der Lust an sich. Keine freie Regung des persönlichen Ich ist ohne Lust, und die höchste persönliche Gemeinschaft ist zugleich die höchste Lust des Herzens. Eben so wenig liegt das Versuchliche darin, daß das Herz eine Lust an anderen Gegenständen außer Gott findet. Im Gegentheil, je mehr die Lust an Gott wahre Lust an ihm nach der Fülle seines Wesens und seiner Beziehungen ist, um so mehr hat man Lust an Allem was des Herrn ist, am Himmel und an der Erde, die des Herrn Schöpfung, an den Menschen, die Gottes Kinder, an den Gütern und Freuden dieses Lebens, die Gottes Gaben sind. 1 Tim. 4, 4. 5. *Ὅτι πᾶν*

κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. Tit. 1, 15. *Πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιασμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρὸν, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις.* Aber die Lust an Gott, so lange sie das Herz als höchste Lust erfüllt, schließt jede Lust aus, welche nicht unter dieser Lust steht, d. h. die Lust an Gott nicht in sich schließt oder sich der Lust an Gott gleichstellt oder sich ihr überordnet und hierin bereits wider Gott und die gottgewollte Herzensstellung ist. Was immer der Gegenstand sey, auf welchen sich eine solche Lust bezieht, die sich der Lust an Gott und der Lust zur Erfüllung alles und jedes Gotteswillens gleichstellt, sich ihr überordnet oder sie ausschließt — mit dieser falschen Stellung des Herzens ist dann bereits die Versuchung zum Bösen eingetreten, und wäre der angebliche Gegenstand meiner Lust Gott selbst, sobald er in Widerspruch mit Gottes Willen in Bezug auf die Kreatur und das kreatürliche Leben tritt. Denn das wäre nur eine andere Form, Gott zum Gegenstand selbstischer Lust zu machen und gegen diese Lust Gottes Willen in Bezug auf kreatürlichen Beruf u. dgl. hintanzusetzen. Daher gilt, was den Leviten des A. Bundes gesagt war (5 Mos. 33, 9.), dem ganzen priesterlichen Geschlechte des N. Bundes: *Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι μου ἄξιος,* Matth. 10, 37. Daher das große apostolische Wort: *Τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσι, καὶ οἱ κλαίοντες, ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ ταρείςνοχ, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ ὡς μὴ καταχρώμενοι.* 1 Cor. 7, 29—31. — Selbst da, wo das versuchliche Element von den Leiden dieser Zeit ausgeht und die letzte zerstörende Wirkung mit der Verzweiflung endigt, in welcher man die freudige Gnadengemeinschaft preisgiebt, selbst da beginnt die Versuchung damit, daß das Hegen des Schmerzes eine Lust des Herzens wird, an welcher das Herz lieber hängt, als an der Lust an Gottes Trostverheißungen. Diese selbstmörderische Lust an der Trübsal paart sich oft mit dem größten wirklichen Leiden, wandelt aber den Segen des Lebens in Fluch, die Erziehungskraft der innern Schmerzen in einen Bann, welcher zuletzt wirklich mit übermächtiger Gewalt die Seele in Fesseln schlägt und sie um das Gut

der Gnadengemeinschaft bringt. Als Gegensatz hiezu vgl. die apostolische Freudigkeit: Ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι· ἀπορούμενοι, ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι· διωκόμενοι, ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι· καταβαλλόμενοι, ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι κτλ. 2 Cor. 4, 7—10 Vgl. 12, 10.: Εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς, ἐν στενοχωρίαις ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.

** Das Gefährliche der Versuchung zum Bösen steigert sich nicht je nach der Art des versuchlichen Elements, sondern nach der Stetigkeit des Herzensgelüstens. Mit dieser Stetigkeit wächst in gleichem Maaße die intensive Stärke der Lust und die Macht der Versuchung. Also nicht um die Gefahr der Versuchung zu bemessen, sondern um die Mittel der Bekämpfung recht zu wählen, ist Kenntniß des versuchlichen Elementes nothwendig. — Zwar läßt sich im Allgemeinen sagen, daß die Versuchungen, wie sie dem Wiedergebornen nahe liegen, mehr von Seiten seines leiblich-sinnlichen Naturlebens ausgehen werden, weil die Macht der Wiedergeburt zunächst und unmittelbar sich auf das persönliche Geistesleben erstreckt. Vgl. Röm. 7. Aber auch dies läßt sich nicht so als Regel hinstellen, daß ohne alle Ausnahmen Versuchungen von Seiten des natürlichen Geisteslebens dem Wiedergebornen bedenklicher erscheinen müßten. Je nach den der Bekehrung vorausgegangenen individuellen Zuständen wird der Charakter der Versuchungen nach der Bekehrung bei den Verschiedenen verschieden seyn. — Die Steigerung der Lust besteht in der Steigerung der Grade der Unfreiheit bis zu den παθήματα, πάθη τῆς ἀτιμίας, Gal. 5, 24. Röm. 1, 26. τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, Röm. 7, 5. Die Herrschaft dieser παθήματα ist das im verderbten Zustande des natürlichen Lebens Regelmäßige, seyen es Leidenschaften selbstisch-geistiger, oder selbstisch-sinnlicher Art. Im Wiedergebornen und Bekehrten dagegen kann dieser abnorme Zustand erst durch eine Reihe von Vermittlungen sich bilden, deren Eintritt vom Grade des Widerstands des Bekehrten abhängt, Röm. 6, 12. 13. 2 Pet. 1, 10. σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι. Die anfängliche Lust, welche empfangen und Sünde geboren hat, wirkt dann allmählig einen Hang, der seinerseits neue Begierden hervorruft, die ἁμαρτία, welche κατεργάζεται πᾶσαν ἐπιθυμίαν (Röm.

7, 8.). Dieser Hang gepflegt, schlägt zuletzt zur Unfreiheit des *πάθος* um.

*** *Ἑαυτὸν πειράζειν, ἑαυτὸν δοκιμάζειν*, 2 Cor. 13, 5. Es gilt, da widerstehen, wo man angegriffen wird, Eph. 6, 13. Sich prüfen, heißt sich nach Leib und Geist prüfen, damit man nicht Leibliches mit Geistigem verwechsle, noch den Sitz und Anlaß des Uebels anderswo suche, als wo er wirklich ist, sondern zu rechter Zeit, am rechten Ort und in rechter Weise die Mittel des Widerstands brauche. Vor Allem gilt im Geiste der Wiedergeburt und wahrer Erneuerung Widerstand leisten. Dies heißt aber Nichts Anderes, als den Sitz des Uebels im Herzen suchen und vor Allem das Herz zu reinigen und in der Reinigung zu bewahren suchen, s. §. 25. Sodann ziemt sich, im Geiste des Gebets, das um Bewahrung vor Versuchung bittet, s. §. 27., statt der verkehrten Geringschätzung der äußern Anlässe, gegen diese den Widerstand richten, sie, wo es möglich ist, vernichten, oder, wenn nicht, sich ihrem Einflusse entziehen. Wie man hier auch die liebste Gewohnheit, die liebsten Beziehungen, und schienen sie mit uns verwachsen, wie Glieder unseres Leibes, aufgeben und trotz allen Schmerzen sie von sich halten müsse, sobald sie Anlaß werden, ärgerlichen Einflüssen auf unsere Seele Raum zu verstatten, lehrt das Wort des Herrn vom Ausreißen des rechten Auges, vom Abhauen der rechten Hand, Matth. 5, 29. 30. — Da oben §. 26. auf den Zusammenhang alles Widergöttlichen auf Erden mit dem Reiche und dem Einfluß des Teufels verwiesen worden war, so fragt es sich, ob in den einzelnen Versuchungen Versuchungen unmittelbarer Einwirkung von denen mittelbarer zu unterscheiden, und ob dieser Unterschied für die einzelnen Kämpfe von einer besondern Bedeutung sey. Die sicherste Antwort hierauf wird die seyn: das Fleisch und die Welt werden von der Schrift als die Medien genannt, durch welche der Versucher auf uns wirkt. Da zum Fleisch das selbstisch gewordene Geistesleben gehört und die bösen Geister ausdrücklich als *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* unserer Wachsamkeit dargestellt werden, Eph. 6, 12., so ist ein unmittelbarer, d. h. geistiger Rapport vollkommen denkbar, und es ist durchaus möglich, daß Gedanken, welche eigentlichst nach ihrem Ursprung satanisch genannt werden müssen, in unserem Geiste entstehen können. Auf der andern Seite ist aber

eben so gewiß, daß alle sündige Versuchung ihren Charakter darin hat, daß sie ἰδίας ἐπιθυμίας ist. Um also die Gefahr der Versuchung und ihren wahrhaft sündigen und versuchlichen Charakter zu erkennen, ist das Wichtigste, zu wissen, ob sie in Form „eigener Lust" auftritt. In dem Maaß als die Versuchung gefährlich ist, wird sie uns als unsere, nicht als fremde Regung oder als Einfluß einer andern Persönlichkeit erscheinen. Daraus folgt weiter, daß die Versuchungen in dem Maaße unbedenklicher werden, in welchem sie nur als fremde, als Einwirkungen fremden Ursprungs, also in eigentlich satanischem Charakter entgegentreten, wie denn in der That auch nur besonders Geförderte die Macht des Teufels über ihre Herzen vorzugsweise in der Form einer ihnen fremden Gewalt erfahren haben. Nichtbekehrte dagegen werden, von der herrschenden Läugnung des Teufels ganz abgesehen, alle satanischen Versuchungen nach der Beschaffenheit ihrer Herzensstellung nur als eigene Lüste und Begierden erfahren. — So hat für den Wiedergebornen und Bekehrten das Bewußtseyn des letzten Ursprungs aller bösen Versuchung nicht sowohl für die einzelnen Fälle, als vielmehr in jedem Falle ein allgemeines, bedeutsames Moment. Dies besteht ebensosehr in der Gewißheit, daß in jeder Versuchung sich das höchste Heil und das höchste Unheil berühren, statt es für eine bloße inhärirende Schranke der Entwicklung und einen momentanen Konflikt innerer Neigungen zu halten, als auf der andern Seite in der Ueberzeugung, daß die Versuchung nicht bereits das eingeborne Unheil, nicht die unbedingte, und darum auch nicht unbedingt richtende That des Menschen, sondern mit ein Ausfluß dessen sey, welchen Christus für uns überwunden hat und dessen Ueberwindung durch ihn auch in unsere Macht gegeben ist.

§. 39. d. Das Aufhören des Kampfes in dem Fall.

Mit jeder Versuchung, welcher man durch momentane wiederholte oder bleibende Einwilligung unterliegt, ist der Fall als Rückfall in das alte Wesen und gleichzeitig ein Verlust der innern Gnadenwirkung eingetreten, weil der Fall Verletzung der Gemeinschaft des heil. Geistes, des Bundes des

guten Gewissens mit Gott und eine Frucht des Fleisches ist, das wider Gott gelüstet und unter Gottes Zorn stehet. * Dennoch schließt der Verlust der Gnadenwirkung, oder der Rückfall in das alte Wesen den Verlust der Gnade oder den Abfall zum ewigen Verderben noch nicht in sich, so gewiß er auch der Anfang hiezu seyn kann. Denn die Gewißheit der Gnade besteht nicht im Bestand der Gnadenwirkung, sondern in der Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheißung. Und diese Verheißung gilt nicht dem, in welchem keine Sünde, sondern dem, in welchem Reue und Glaube ist. ** So ist der Abfall in's Verderben oder der Fall aus der Gnade nicht in der Sünde schlechthin, sondern in der Sünde vollbracht, welche Reulosigkeit und Unglaube, Verachtung der Verheißung ist. Je mehr aber dieser Abfall nur die reife Frucht der Sünde in ihrer stufenweisen Entwicklung ist und je weniger es sich im Voraus bemessen läßt, wann diese Reife eintritt, um so mehr hat man sich vor jedem Falle als dem möglichen Anfangspunkt zum Abfall in das Verderben zu hüten. ***

* Die Möglichkeit, von der Versuchung überwältigt zu werden, folgt nicht nur aus dem Wesen der Wiedergeburt und Bekehrung, sondern wird ausdrücklich im Schriftwort bezeugt; sowohl als Warnung und Ermahnung, 1 Pet. 5, 8. 2 Cor. 11, 3. 1 Cor. 10, 12. (ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ) Apoc. 3, 11. (κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου) 2 Pet. 1, 10. (ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε), wie als bestimmte Thatsache, Apoc. 2, 5. (μνημόνευε πόθεν πέπτωκας) und in gewisser Weise Gal. 5, 4. (τῆς χάριτος ἐξεπέσατε). Den Anfang des Falls beschreibt jene im vorigen Paragraphen angezogene Stelle Jac. 1, 15. (ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν); der gemeinsame Charakter jedes Falls im Wiedergebornen und Bekehrten ist Sündigen wider besser Wissen und Gewissen. Für die verborgenen Fehler hat der Christ, wenn er Gott um Aufdeckung derselben gebeten hat, dasselbe Recht, ihre Vergebung zu hoffen, wie

der Gläubige des A. Bundes, Ps. 19, 13. Aber auch die wissentlich begangene Sünde schließt an sich die Hoffnung auf Vergebung keineswegs aus; nur tritt die Vergebung unter der Voraussetzung einer ganz bestimmten, eben diesen Fall betreffenden Reue ein, welche natürlich bei dem verborgenen, unerkannten Fehl in dieser Weise ganz unmöglich ist. Die Unterscheidung von peccata venialia und mortalia ist, wie längst anerkannt, in dieser Form unzulässig. Alle Sünden sind an sich betrachtet todtbringend; aber im Stande und in der Person des Begnadigten liegt etwas, was die Wirkung der Sünde aufzuheben vermag. Es handelt sich also nicht darum, die einzelnen Sünden, sondern den Zustand des Christen zu bestimmen, in welchem sein Fall noch nicht Abfall in das Verderben ist. — Vom Fall zu sagen, daß er unbedingt den Verlust der Gnade in sich schließe, ist falsch. Die Schrift redet nicht so. Die Stelle Gal. 5, 4. (τῆς χάριτος ἐξεπέσατε) handelt nicht vom Fall überhaupt oder vom Verlust der Gnade wegen des Falls, sondern vom Aufgeben des Gnadenwegs durch Rückkehr zum gesetzlichen Wesen. Der Friede den wir innerlich empfinden ist nicht die Gnade selbst, sondern die innerliche Gnadenwirkung. Diese aber weicht mit der Schuld. Ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν. 1 Joh. 3, 21. Das Gefühl des Unfriedens oder die Strafe, die Gott innerlich vollzieht, ist dem Grade nach verschieden je nach dem Grade der Schuld oder des Widerspruchs, in welchem die einzelne That oder der Zustand mit dem Stande eines Wiedergebornen überhaupt und mit der individuellen Förderung des Einzelnen insbesondere steht. Das Gericht vollzieht aber der heil. Geist. Denn die Gemeinschaft des heil. Geistes bleibt. Aber wenn dieser Geist „betrübt wird" (Eph. 4, 30.), so wandelt sich sein göttliches, gnadeverkündendes Zeugniß in ein Zeugniß des Gerichts (vgl. Joh. 16, 8.) und das Wort des Lebens wird zum zweischneidigen Schwert, zum Richter der Gedanken des Herzens (Hebr. 4, 12.). Denn über Allem, was Sünde heißt, offenbart sich der Zorn Gottes (Röm. 1, 18. 2, 8.) und nicht am Wenigsten über denen, welche durch seine Gnade seiner Gemeinschaft theilhaftig geworden sind. Ihre Sünde ist sündiger, als die Sünde der Knechte des Verderbens. Denn sie ist Rückfall in das alte Wesen, Verläugnung empfangener

Kraft der Freiheit. Daher gilt im Allgemeinen, was von den Wirkungen besonderen Rückfalls gesagt ist: *Γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων.* 2 Pet. 2, 20. vgl. Matth. 12, 43—45. und das Wort Christi an den von ihm Geheilten: *μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται.* Joh. 5, 14. Nichtsdestoweniger ist mit einem solchen Falle an sich selbst noch durchaus nicht Verlust der Gnade gesetzt.

** Ein zeitweiliger Verlust der Gnade ist schon ein innerer Widerspruch mit dem Schriftzeugniß, daß der Gläubige von Ewigkeit her in Christo aus Gnaden erwählt war. Kein Gläubiger ist ohne Sünde. Wenn aber die Sünde schlechthin Verlust der Gnade bringt, wie soll die Gnade von Ewigkeit her mir feststehen und doch zeitweise verloren seyn! Auch wenn Gott dem gefallenen Gläubigen seinen Zorn offenbaret und also die Offenbarung seiner Liebe zurückhält, so ist es Gnade, daß Gott also das ungerathene Kind stäupet. (*Κρινόμενοι ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν,* 1 Cor. 11, 32. vgl. Hebr. 12, 6.) Vor allem aber ist die Lehre vom Verlust der Gnade durch den sündigen Fehl überhaupt ein Widerspruch mit dem Inhalt dieser geoffenbarten Gnade. Denn dieser geht eben dahin, daß hienieden für keinen die Gnade verloren sey, wenn er nur in Reue seine Sünde bekennt und zur Gnade seine Zuflucht nimmt. 1 Joh. 1, 9. *Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστι καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.* 1 Thess. 5, 24. *Πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.* 2 Tim. 2, 13. *Εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει· ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύναται.* Ganz richtig sagte daher Gerhard: Deum in praesenti hac vita nunquam subtrahere hominibus peccatoribus gratiam suam *in totum,* sed saltim *in tantum,* siquidem peccatores, quamdiu vitam hancce agunt, nunquam gratia divina vel externa vel interna ita destituuntur, ut prorsus resipiscere nequeant. (Locc. T. V. p. 16. ed. Cott.) Daß man wohl verstanden ebensogut sagen könne: omnia peccata esse mortalia als omnia peccata esse venialia hat richtig schon Cotta bemerkt zu Gerh. Locc. T. V. p. 62. Anm. Ebenso richtig sind aber auch die Sätze: Fides non stat cum peccato mortali. Fides illa, quae accipit remissionem peccatorum,

non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus. Apol. p. 71. 86.

*** Der Fall in das Verderben beginnt mit dem Preisgeben der Gnadenoffenbarung und des Glaubens an die Lüste des Herzens. *Πᾶς ὁ παραβαίνων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει*, 2 Joh. 9. *Ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται*, Joh. 3, 18. vgl. mit v. 36. Näher hieher gehört noch der Ausspruch Hebr. 6, 4—6. Als der Zustand, in welchem Erneurung zur Buße unmöglich sey, wird der genannt, da man nach gemachter Erfahrung von der seligmachenden Kraft des Evangeliums von dieser Erfahrung abgefallen ist und geistig den Sohn Gottes wieder kreuzigt und zum Spotte macht. Es wird nicht gesagt, daß eine einmal begangene Sünde der Art den Weg zur Rückkehr unwiderbringlich versperre. Wohl aber wird gesagt, daß in diesem Zustande Rückkehr unmöglich sey. (*Ἀδύνατον τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας — — πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τ. θ. καὶ παραδειγματίζοντας.*) Die gleiche Bewandtniß hat es mit Hebr. 10, 26. Es heißt *ἑκουσίως ἁμαρτανόντων* (nicht *ἁμαρτησάντων*) und ist vom muthwilligen Beharren die Rede. Eben so ist der Charakter dieses „Sündigens" (denn „abfallen" heißt es nicht schon wegen des Zusatzes *ἑκουσίως*) durch den Zusammenhang bestimmt. Vgl. v. 23—25. und v. 29. Es ist ein Preisgeben der Mittel der Gnade. — Anderer Art ist die Stelle Matth. 12, 31. vgl. mit Marc. 3, 30. die „Sünde wider den heiligen Geist." Daß die Sünde der Pharisäer gemeint sey, bestätigt die zweite Stelle. Vom Preisgeben und Lästern einer erfahrnen und erlebten Gnadengemeinschaft ist nicht die Rede. Desgleichen ist nicht ein Zustand, sondern eine That benannt. Aber nicht einmal das kann behauptet werden, daß den Pharisäern diesem Worte zufolge ihre That unbedingt nicht vergeben werden konnte. Wenn ich einem Hurer sage: „die Hurer kommen nicht in das Himmelreich," so sage ich hiermit nicht, daß er schlechterdings nicht selig werden könne, sondern nur daß sein Thun die Seligkeit verwirkt, vorausgesetzt, daß er sich nicht bekehre. So sagt auch der Menschensohn auf Erden, daß eine Lästerung seiner Person in dieser seiner Verborgenheit wohl als eine Sünde der Unwissenheit könne vergeben werden (vgl. 1 Tim. 1, 13,

ἀλλ' ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ.). Aber wenn eine Wirkung des heil. Geistes, deren Zeichen und Charakter die Betheiligten, wie die Pharisäer, wohl zu erkennen durch ihre Kenntniß des göttlichen Wortes befähigt waren, wenn eine solche Gotteswirkung muthwillig als Teufelswerk gelästert wird, so ist das eine Sünde, welche, an sich betrachtet und abgesehen von einer möglichen spätern Sinnesänderung der Person, nun und nimmermehr Vergebung finden kann. Es ist eine Sünde auf welcher schlechthin und unbedingt der Fluch Gottes ruht. Ja, während jede andere Sünde, nach dem Wort Christi, vergeben werden wird, wird sie allein nicht vergeben werden. Denn sie, die Lästerung des heiligen Geistes, ist die einzige, welche die heilsame Wirkung des Geistes zur Erweckung der Reue und des Glaubens vernichtet. Wer des Geistes Werk als Teufelswerk von sich weist, der ist und bleibt Kind des Teufels. Daraus folgt aber nicht, daß, wer solches einmal gethan, hierin beharren müsse. Ebenso nennt auch Johannes eine Sünde, welche an sich betrachtet, nicht Gegenstand der Bitte um Vergebung werden könne. 1 Joh. 5, 16. (Es heißt nicht: *ἔστιν ἁμαρτάνων πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνου λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ*, sondern *ἔστιν ἁμαρτία — — οὐ περὶ ἐκείνης*. Vgl. §. 47. Anm.) Aber auch aus dieser Stelle folgt nicht, daß der Sünder, welcher eine solche That sich hat zu Schulden kommen lassen, auf Erden bereits unbedingt dem Verderben anheimgefallen sey. Die Stellen lehren uns, nur über die That, nicht über die Person und ihr mögliches Geschick, ein unbedingtes Gericht fällen. Sonach wird gar keine Sünde als That genannt werden dürfen, welche schlechthin den Sünder dem Verderben weiht, weil keine unbedingt die Möglichkeit einer reuigen und gläubigen Sinnesänderung ausschließt. Nur wer ohne Reue und Glaube bleibt, geht dem Geschick entgegen, welches das Wort der Wahrheit verkündet. Die Sünde wider den heil. Geist nennt Augustin: cordis impoenitentis perseverans durities, quae in nullo dum in hac vita est deprehendi potest. Lib. d. corrept. et grat. c. 12. De vera et fals. poenit. c. 4. Gregor sagt zum 41. Psalm: Quis est, qui peccat in Spiritum Sanctum, nisi qui non credit remissionem peccatorum? Remissio enim peccatorum est opus Spiritus Sancti. Richard a Sancto Victore erklärt sich in

seiner Schrift über den Geist der Lästerung (s. V. Engelhardt über Richard a St. Vict. und Joh. Ruysbroek. Erl. 1838. S. 139.) dahin: „Die Lästerung Gottes aus Bosheit ist die ärgste, besonders wenn der Sünder sich am Tadel Gottes ergötzt und sich dessen rühmt. — — Augustin gesteht in den Retraktationen selbst, daß er früher unvorsichtig von der Sünde gegen den h. Geist geredet habe. Auch an dem Bösesten müsse man nicht verzweifeln, sondern für ihn beten. Eine schlechthin unverzeihliche Sünde annehmen, heißt Verzweiflung lehren. Wer will sagen, daß die menschliche Bosheit größer sey als die göttliche Barmherzigkeit? — — Es ist wohl am sichersten die Ansicht Hugo's von St. Victor anzunehmen, der drei Klassen der Lästerung gegen den heil. Geist setzt: Aus Schmerz, aus Unwissenheit und aus Bosheit. Nur die letzte kann nicht vergeben werden, weil sie aus Haß gegen Gott fließt, der wie die Liebe ewig ist." Luther äußert sich an den verschiedenen Orten verschieden, bald wie die scholastischen Commentatoren des Thomas Aquin (s. z. B. die Ausl. zu Matth. 12. Th. VII. S. 263 f.), bald unter besonderer Betonung der Werkgerechtigkeit („Werk trotzet wider das Gericht, ja Werk trotzt wider die Barmherzigkeit" s. zu Amos 1, 3. Th. VI. S. 2611.). Am bedeutsamsten ist, was sich in der Schrift „von den drei Artikeln christlichen Glaubens gepredigt zu Schmalkalden 1534" findet. Da heißt es denn: „Die Sünde wider den heil. Geist muß eine solche seyn, die sich nicht will kennen lassen, auch nicht erkannt werden kann, und heißet nicht eine grobe Weltsünde, sondern eine heilige geistliche Sünde, darum daß sie das Bekenntniß umwendet und nicht will Sünde heißen, sondern köstlich gute Werke, und will nicht gestraft, sondern gelobt und gerühmt seyn, damit auch die heil. Propheten allermeist zu schaffen und zu fechten haben." (Es wird dann als Beispiel Paulus angeführt, „als daß er daher ging und hielt seine Lügen und Bosheit, Gottes Wort und Werk verfolgen und Teufelsdienst für eitel Wahrheit und göttlich Ding.") „Und diese unwissentliche Sünde ist auch unvergeblich — — so lange bis sie den Namen verliere und werde auch eine erkennliche Sünde. Denn das ist die Art aller Sünde, sobald sie erkennlich ist, so ist sie auch vergeblich, und bleibt straks beschlossen: Wo kein Bekenntniß ist, da ist auch kein Vergeben. Darum gehören zwei Stücke zu

solcher Sünde. Das erste ist die Sünde an ihr selbst; die ist nimmer nicht wider den heil. Geist, denn er ist eitel Vergebung und Gnade Gottes. Das Andere ist, daß man sie nicht erkennt und will den heil. Geist und Vergebung nicht leiden; das machet sie unvergeben. Also bleibet dieses noch eine zeitliche und noch nicht eine ewige Sünde d. i. sie mag noch erkannt und darnach vergeben werden (ausgenommen wo man sich darin stärkt oder darauf trotzt und pocht), weil man nichts Besseres weiß und in der Blindheit gehet ohne Reue, und keine Gnade begehren kann, sondern das Widerspiel hoffet: Gott soll es belohnen. — — Aber die rechte Sünde ist noch viel greulicher und eine rechte Teufelssünde, wenn sie nicht mehr wissentlich oder bekannt werden kann d. i. wenn sie gleich öffentlich überweiset ist, dennoch nicht will überweiset seyn, noch Sünde heißen."

Diese Erkenntniß bestärkt nicht die Sünder in ihrem Muthwillen. Denn zwischen der speciellen Sünde des Abfalls von der Gnade in Christo und dem Sündendienste überhaupt findet der engste Zusammenhang statt. Der Gehorsam des Glaubens ist durch und durch sittliche That. Wer dem Dienste der Sünde sich hingiebt, muß gewärtigen, daß er im gerechten Gerichte der sittlichen Kraft der Umkehr verlustig geht. Der Wiedergeborne kann nicht in Sünden leben wollen, ohne beständige Züchtigung von Seiten des heil. Geistes in ihm. Erst kämpft man mit diesem Mahner, dann wird man gleichgültig, später unlustig, zuletzt haßt man ihn. *Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν;* Jac. 4, 4. *Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει,* Matth. 6, 24.

Dritter Abschnitt.

Die persönliche Tüchtigkeit zur Bewahrung des Heilsbesitzes.

---

§. 30. Die christliche Tugend als Treue.

Die christliche Tugend ist die persönliche Tüchtigkeit, welche sich in dem vorher bezeichneten Kampfe bethätigt.* Wie ihr objektiver Unterschied von der gesetzlichen Tugend darin besteht, daß sie mit dem evangelischen Gnadengeschenk der Freiheit zum Guten beginnt (s. §§. 19. 22.), so besteht ihr subjektiver Unterschied und ihr formaler Charakter darin, daß sie ebensosehr Treue in dem Trachten nach einem noch nicht erreichten Ziele, als Bewahrung eines empfangenen Gutes ist, in dessen Kraft die Treue zur Erreichung des Zieles mitwirkt.** Aus dem Charakter des Empfangenen, welches die christliche Tugend in Treue bewahrt, werden sich sowohl das subjektive Motiv und die objektive Norm, die subjektiven Mittel und die subjektive Grundkraft der Tugend als der Umfang derselben in ihrer Selbstbethätigung ergeben. (s. §. 31—35.)

* Das neue Leben ist Kampf. Es hat einen denkbar doppelten Ausgang seiner Entwicklung. Entsteht nun die Frage, wovon der Ausgang bedingt sey und was vor dem Falle schütze, so liegt

das ethische Hauptmoment darin, die persönliche Tüchtigkeit und Bethätigung des Wiedergebornen hervorzuheben. Daß diese auf göttlicher Gabe und Gnade ruhe und nur im steten Zusammenhang mit ihr gedacht werden könne, lehrt die Erkenntniß vom Wesen der Wiedergeburt. Aber eben darum ist es doppelt wichtig, die andere Seite der persönlichen Tüchtigkeit und Thätigkeit auch in dem Namen jener Fähigkeit und Bezeugung hervortreten zu lassen, welche die Aufgabe der Heiligung und Erneuerung in Kraft des Geistes Gottes löst. Daher die Bedeutung des Namens: christliche Tugend. Er sagt aus, daß die christliche Tugend mit dem allgemein menschlichen Begriff der Tugend (vgl. §. 15.) die formale Seite, nämlich den Charakter persönlicher Tüchtigkeit und Bethätigung vollkommen gemein habe. Auch das hat sie mit dem allgemeinen Begriff der Tugend gemein, daß sie nur als die Rückwirkung fortdauernder Uebung und Selbstbethätigung gedacht werden kann. Sie ist die Frucht des *γυμνάζειν ἑαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν*, 1 Tim. 4, 7. *στρατεύειν τὴν καλὴν στρατείαν*, 1 Tim. 1, 18. Denn man hat nur: *διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*, Hebr. 5, 14., wie auf der andern Seite die rechte Bethätigung des Empfangenen nur in der Form persönlicher Beeiferung denkbar ist. *Πᾶσαν σπουδὴν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν κτλ.* 2 Pet. 1, 5.

** Die charakteristische Form der christlichen Tugend ruht auf dem Grunde des christlichen Lebens. Dieser ist geistig empfangene persönliche Gnadengemeinschaft mit Gott. (Im Stoicismus und was dem verwandt ist, ist es der innewohnende Gott, die höhere geistige Natur, das göttliche Ich, welchem als einem Sohne des Zeus man zu Gefallen leben muß, um im Kampf mit den *φαντασίαις* zu siegen: *Θέλησον ἀρέσαι αὐτός ποτε σεαυτῷ, θέλησον καλὸς φανῆναι τῷ θεῷ. ἐπιθύμησον καθαρὸς κατὰ καθαροῦ σαυτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ.* Epict. diss. II, 18, 19.) Im empfangenen Gute ruhen die Keime aller Güter der Ewigkeit. Die Aufgabe ist Bewahrung dieses Empfangenen. Die einzig denkbare Tüchtigkeit und Bethätigung zur Lösung dieser Aufgabe ist die persönliche Treue. Apoc. 2, 10. *γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου.* Matth. 10, 22. *ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.*

Was von den Lehrern, gilt in seiner Weise von allen Christen: ὧδε λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ, 1 Cor. 4, 2. Vgl. das Gleichniß des Herrn von den Knechten und den empfangenen Pfunden, Matth. 25, 14 ff. Auch die Eigenthümlichkeit der Treue ist bestimmt durch die Eigenthümlichkeit des Heilsgutes. Es ist nicht Treue gegen eine äußerlich überkommene Pflicht, gegen eine Vorschrift, Regel, Maxime oder dgl., sondern Treue gegen ein innerlich wirksames Lebensprincip, persönliche Treue gegen die durch den heil. Geist gewirkte persönliche Gottesgemeinschaft. Es ist die Treue eines aus Gott neugebornen Kindes, in welchem der Geist bezeugt, was das Wort verheißt, Wiedergeburt, Kindschaft, Kraft des Lebens aus dem Born unvergänglichen Lebens. Röm. 8, 14—17. Gal. 4, 6. 2 Cor. 1, 21. 22. Eph. 1, 13. 14. Verletzung der Treue ist also nichts Anderes als Verletzung des heil. Geistes, mit welchem der Wiedergeborne versiegelt ist auf den Tag der Erlösung. (Eph. 4, 30. λυπεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.) Daß dieses Bewahren des Empfangenen zugleich Trachten und Streben nach einem noch nicht erreichten Ziele ist, liegt in der bereits besprochenen Natur des empfangenen Gutes und seiner Stellung zur Natur des alten Menschen und der gesammten Weltentwicklung (vgl. die §§. 20. 22.).

§. 31. a. Das subjektive Motiv der christlichen Tugend oder die Dankbarkeit.

Die christliche Tugend kann als Selbstthätigkeit nur da stattfinden und bleiben, wo der ihr entsprechende Trieb vorhanden ist und bewahrt wird.* Gilt aber die Treue des Christen einem empfangenen Gute und ist dieses Gut der Grund seines neuen Lebens, so kann die diesem Verhältniß entsprechende Stimmung, in welcher zugleich der Trieb treuer Selbstbethätigung gegeben ist, nur die Stimmung der **Dankbarkeit** seyn. Wie die Verletzung der Treue am Erlösten vorzugsweise den Charakter schreienden Undankes hat, und dem Widerstreben des

alten Menschen gegenüber die Dankbarkeit auch dem Erlösten sich als Pflicht geltend macht, so ist sie auf der andern Seite dem aus dem Geiste Gottes Gebornen nicht eine äußere Pflicht sondern so weit sie wahrhaft in ihm lebt, die charakteristische Rückwirkung auf die subjektive Stimmung, in welcher man die von der zuvorkommenden Liebe Gottes im Herzen gewirkte Gegenliebe als freies Gnadengeschenk erkennt. Diese Stimmung, welche allein dem wesentlichen Verhältniß der göttlichen und menschlichen Liebesgemeinschaft entspricht, giebt und erhält auch die rechte Neigung und die rechte Kraft, in Treue diese Gemeinschaft zu bewahren.**

* Keine persönliche freie Willensthätigkeit ohne Trieb unserer Natur. Hierin besteht die eigene Neigung und mit ihr hängt die persönliche Freiheit und ihr so und so bestimmter Entschluß zusammen, s. §. 1. So ist auch im Wiedergebornen keine Bethätigung persönlicher Tüchtigkeit ohne einen seiner Natur eingebornen, göttlichen Trieb denkbar. Nennt man ihn Impuls des heiligen Geistes, so ist hiemit das noch nicht genannt, daß dieser Impuls der Natur und Person des Wiedergebornen einverleibt ist. Bezeichnet man ihn als gottgewirkte Liebe, so ist noch nicht die Stellung genannt, welche diese im Erlösten gewirkte Liebe von der wirkenden Liebe Gottes unterscheidet, und noch weniger, was die Liebe als Motiv der Treue von der Liebe unterscheidet, welche vom gegebenen Impuls oder vom stetigen Trieb des Wiedergebornen aus in der persönlichen Bethätigung erscheint. Denn die Seele alles wiedergebornen Lebens ist die gottgewirkte Liebe; aber verschieden sind die Formen, in welchen sie zuständlich oder thätig, anregend oder vollziehend erscheint. Liebe ist es, welche im Zustand und in der Bethätigung der persönlichen Treue erscheint, Liebe ist es, welche alle die verschiedenen Beziehungen der Treue erfüllt; Liebe ist der Grund und die erhaltende Kraft der Treue. Aber in anderer Form ist sie bindendes Motiv, in anderer energischer Zustand, in anderer erscheinende Thätigkeit.

** In der Form der Dankbarkeit ist die gottgewirkte Gegen-

liebe zur rechten persönlichen Grundstimmung geworden. Denn darin unterscheidet sich die gewirkte Liebe von der wirkenden, daß erstere sich nur als unverdiente Gabe weiß. Als Dankbarkeit ist die gottgewirkte Liebe eben so sehr freies, wie bindendes Motiv persönlicher Treue. Ihrem Wesen nach ist die Dankbarkeit des Erlösten Gefühl und Bewußtseyn wiedergeschenkter Freiheit. Aber diese Freiheit ist wesentlich zugleich Abhängigkeit von Gott, und in der Dankbarkeit hat diese Abhängigkeit den Charakter dessen, was sie ist, nämlich freier, liebevoller Gebundenheit. Diese Gebundenheit ist von größter Bedeutung dem Element der Ungebundenheit gegenüber, das noch in dem Wesen des alten Menschen wohnt. In der Dankbarkeit ist die Liebe zum Motiv der Treue geworden, von welchem aus mit Lust und Liebe der zur Freiheit wiedergeborne neue Mensch die widerstrebende Natur des alten in Fesseln schlägt

Abfall von Gott ist in und mit dem Undank gesetzt, Röm. 1, 21. Gottesgemeinschaft kann nur in und durch Dankbarkeit erhalten werden. Sie ist ihrem Wesen nach nicht That, sondern stetige Stimmung. *Εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί*, Eph. 5, 20. *Πάντοτε χαίρετε, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς*, 1 Theß. 5, 16—18. Sie wirkt die innersten und zartesten Erscheinungen des Lebens in Gott, das Lautwerden und Anhalten des Gebets. *Τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ*, Col. 4, 2. Vgl. §. 33. Sie ist in und mit der Versetzung in die Gnadengemeinschaft durch den Glauben gegeben. *Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, ἐρριζωμένοι, καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ*. Col. 2, 6. fg.

§. 32. b. Die objektive Norm der christlichen Tugend oder Christi Vorbild und Wort im Verhältniß zum Gesetze.

In dem innerlich wirksamen Lebensprincip, dessen Bewahrung die Tugend christlicher Treue erstrebt, liegt auch die Noth-

wendigkeit, kraft deren die dankbare Treue in ihrer Bethätigung sich an eine äußere Norm gebunden weiß, welche ihr ebensosehr zugleich eine innerliche ist.* Denn der Geist der Wiedergeburt, der nur in Christi Bild von Stufe zu Stufe verklären will, weist eben die Christen von den innerlichen Anfängen dieser Geburt auf das Vorbild Christi hin, wie es in Wort und That vor uns liegt und die von ihm gewollte und von uns zu erstrebende Vollendung bezeichnet.** In diesem Vorbild, in welchem Christus sich zugleich als der Erfüller des Gesetzes bezeugte, behält auch das Gesetz für den Erlösten den Charakter der Norm; aber es tritt in der Form des Gesetzlichen für den Erlösten nur dann und nur soweit auf, wieweit das Leben des Erlösten noch nicht in der Gemeinschaft mit Christus, dem Erfüller des Gesetzes, aufgegangen ist oder sich in Widerspruch mit dieser Gemeinschaft gesetzt hat. Denn das Gesetz als Gesetz gilt nur den Unerlösten, den Erlösten aber ist und bleibt das Gesetz in Christo Norm ihrer Tugend.***

* Jesus Christus, der Erfüller des Gesetzes (s. §. 18.), bethätigt sich auch darin als solcher, daß er die wesentliche Bedeutung, welches das Gesetz als Erscheinung des persönlichen Gotteswillens hat (s. §. 13. Anm. †), nicht aufhebt, sondern in seiner Person zu bleibender Rückwirkung auf seine Erlösten erfüllt. Das Leben, das von Christus aus sich in den Seinen entzündet, ist ein Leben, welches sein Princip in sich selbst trägt. Allein die Kreatur, in welcher Gott der heil. Geist wohnt, soll wissen und im Bewußtseyn festhalten, daß diese Gotteseinheit nicht ein immanenter Zustand ihres eigenen Wesens, ein ihr inhärirendes Princip, sondern ein Gnadengeschenk sey, abhängig vom Gnadenwillen Gottes über der Kreatur, normirt nicht von dem Maße der Evolution im neuen Geistesleben der Kreatur, sondern von der Fülle eines über der Kreatur stehenden, in ihr erst allmählich sich verwirklichenden Gnadenrathschlusses. Es ist das Verhältniß Christi zu den Seinen der Art, daß der Schlange der Kopf zertreten wird, welche

den Menschen zu falscher Gottgleichheit verführen will. Darum tritt das neue Leben keineswegs blos in Form innerer Geisteswirkung auf, deren man sich als göttlicher Thatsache schlechthin blos durch inneres Zeugniß bewußt würde. Vielmehr erscheint das Gottgewirkte zugleich auch als das Gottgewollte, und Christus läßt nicht bloß seinen Geist, sondern auch seine *ἐντολαί* zurück, kraft deren auch die höchsten Anfänge des Geisteslebens, wie Glaube und Liebe, sich uns nicht blos als Geisteswirkung, sondern zugleich auch als persönlicher Gotteswille darstellen. 1 Joh. 3, 23. *Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* Joh. 15, 12. *Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους κτλ.* vgl. 13, 34. *Ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου· καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ*, 15, 10. vgl. 14, 15. 1 Joh. 3, 24. *καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· γινώσκομεν, ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.* vgl. 5, 2. 3. So wird uns auch der *ἁγιασμός* wie als das Gottgewirkte, so als das Gottgewollte vorgeführt, 1 Theſſ. 4, 3. *τοῦτο γάρ ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν.* Darum ist auch die Bestimmung aller Erleuchtung, daß die vom Geiste Getriebenen (*πνεύματι ἀγόμενοι*, Röm. 8, 14.) die Geisteswirkung als Gottes Wille, und am Gotteswillen die wahre Geisteswirkung erkennen. Röm. 12, 2. *Μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.* Eph. 5, 17. *Μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.*

** Der Wille Gottes ist dem Christen der in Jesu Christo erfüllte. Der Gottmensch Jesus Christus ist die persönliche Erscheinung der wollenden Gottheit und der erfüllenden Menschheit. Die Gestalt dieser Erfüllung ist in That und Wort offenkundig. In dieser Gestalt will Christus durch Wirkung des heil. Geistes in den Seinen lebendig werden, d. h. ihren Sinn und ihr Leben durchdringen, daß es dem Sinn und Leben Christi ähnlich werde. Röm. 8, 29. *Προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.* Vgl. Gal. 4, 19. *Τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω, ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χρι-*

στὸς ἐν ὑμῖν. Aber wie Christus durch Wirkung des heil. Geistes in den Seinen lebt (Gal. 2, 20.), so will er auch den Seinen gegenständlich bleiben und ihr dauerndes Bewußtseyn soll darin bestehen, nach dem Vorbild Christi zu wandeln. 1 Joh. 2, 6. Ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν, ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν. 1 Pet. 2, 21. Ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ. Joh. 13, 15. Ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν, ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε. Nicht in sich, sondern im Besitz der Gnade, im Schauen und Nachahmen Christi soll der Christ hienieden selig und heilig seyn. Auch die letzte Stufe der Seligkeit besteht darin, daß Gott dem Erlösten Gott, und er, der Erlöste, Ihm Sohn bleibt. Apoc. 21, 7. Nicht in sich selbst Gott seyn, noch in sich selbst volle Genüge haben, ist letzte Vollendung, sondern Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, 1 Cor. 13, 12. und sich selbst gegenüber Gott so erkennen, wie er in sich ist, 1 Joh. 3, 2. So stehet auch die Erziehung und Vorbereitung darin, daß Gott in den Erlösten ihnen den gegenständlichen Gott, daß das Gesetz in den Herzen ihnen das gegenständliche Gesetz und den persönlichen Gotteswillen zu immer klarerem Bewußtseyn, zu immer deutlicherer Unterscheidung und Einsicht bringt.

*** Ist Christus die gegenständliche Norm des christlichen Lebens, so ist in ihm zugleich das Gesetz Norm. Er ist allwärts nicht Zerstörer, sondern Erfüller; er giebt dem Worte den Geist und die Wirklichkeit des Lebens, der Form den Inhalt, der Vorbereitung die Erfüllung. So auch gegenüber dem geoffenbarten Gotteswillen in dem Gesetze und der Prophetie Israels, Matth. 5, 17. Τέλος γὰρ νόμου Χριστός, Röm. 10, 4. (Ὁ νόμος) σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ, Col. 2, 17. σκιὰν ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, Hebr. 10, 1. vgl. 8, 5. Weßhalb mit Recht Paulus sagen durfte: νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; Μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν, Röm. 3, 31. Fragt man aber, welches Gesetz hier gemeint sey, so ist mit Christo zu antworten: das über Israel geoffenbarte Gesetz, wie es in Christo, dem Erfüller des Gesetzes, fortwährend für das Menschengeschlecht göttliche Forderung

und Erfüllung ist. Dies ist aber das Gesetz, wie es Gesetz und Prophetie zugleich ist. Denn das Gesetz ist die geschriebene, stehende Prophetie, Fluchdrohung und Heilsdarstellung zugleich; die Prophetie ist aber das mündliche, stets neu entfaltete Gesetz, Fortbezeugung und Neuentwicklung der Strafdrohung und der Heilsverheißung. Ebensowenig als die Scheidung von Gesetz und Prophetie, gilt die Scheidung von leges particulares und universales. Da ist nichts so partikulär, das nicht zugleich universelle Beziehung hätte, und nichts so universell, das nicht zugleich mit Partikulärem behaftet wäre (z. B. der Dekalog, das Sabbathgesetz, vgl. Deut. 5, 15.). Das sind Elemente, die sich gegenseitig durchdringen, nicht isolirt neben einander stehen. Dasselbe gilt von dem Unterschied der leges morales, caerimoniales, forenses. Das ist eine abstrakte Scheidung, bequem für einen Index zum A. Testament, aber störend als Wesensbezeichnung der alttestamentlichen Legislatur, noch unpassender für die Bestimmung der alttestamentlichen Offenbarung in ihrem Verhältniß zu Christus, dem Gesetzeserfüller. Vielmehr ist die alttestamentliche Offenbarung in ihrer Forderung wie in ihrer Verheißung sowohl Darstellung der Vorbereitungsthaten Gottes und des Vorbereitungszustandes des Menschengeschlechts, als Vorausdarstellung der vollkommenen Gottesoffenbarung wie des vollkommenen Zustands des Menschengeschlechts. So weit sich der Inhalt auf das Ziel der Gottesoffenbarung bezieht, ist in der Erfüllung durch Jesus Christus die Form der Vorbereitung und die Vorausdarstellung zugleich aufgehoben. Soweit der Inhalt die Gestalt des Menschenlebens angeht, ist in und mit Christus der Vorbereitungszustand der Erfüllung gewichen, und die vollkommene Gestalt des innern Menschen zur Wirklichkeit geworden. In dieser Stellung Christi und hiemit in der hieraus sich ergebenden Beschränkung besteht das Gesetz in Christo nach wie vor als fordernde und erfüllte Norm zugleich. Was es in Christo ist, das ist es in denen, in welchen Christus wahrhaft lebt: nicht mehr äußere Forderung, sondern innere Forderung und Erfüllung zugleich. Denn Alles, was Frucht des heil. Geistes ist: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*, Gal. 5, 22. 23. („Nachdem Christus kommen und offenbaret ist, so sind die Gesetze von den Cerimonien schädlich und todsündlich worden; ja es sind noch dazu auch alle andern Gesetze, auch die

zehn Gebote wohl tödtlich, wenn Christus nicht dazu kommt. Zudem soll in eines Christgläubigen Gewissen gar kein Gesetz regieren noch walten, ohn allein das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, durch welch Gesetz des Geistes wir frei und los sind von dem Gesetz des Buchstabens und Todes, von seinen Werken und Sünden, die es erreget. Nicht also, daß das Gesetz an ihm selbst böse sey, sondern daß es uns nicht helfen und dienen kann zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt." Luther Tischr. Th. XXII. S. 695.) So weit die Christen wahrhaft Christi sind, sind sie in und mit Christus durch den heil. Geist *ἔννομοι*, Gesetz und Erfüllung zugleich. So weit aber in ihnen das alte Wesen lebt, in welchem Christus nicht lebt oder das von ihm noch nicht erfüllt ist, steht in Christo das Gesetz noch als ein forderndes auch den Seinen gegenüber. *Δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις κτλ.* 1 Tim. 1, 8—10. Aber allwege giebt es für den Wiedergebornen kein Gesetz, das für sich bestände, sondern nur das Gesetz in und mit Christo, in und mit der Stimme des heiligen Geistes. Lex hoc loco unam tantum rem significat, immutabilem videlicet voluntatem Dei, secundum quam homines omnes vitae suae rationes instituere debeant. — *Spiritus* sunt duo officia — consolandi et arguendi — — evangelii et legis. *Form. Conc.* p. 721.

Die Wahrheit, daß nur das Gesetz in Christo Norm der christlichen Tugend sey, steht auch zugleich der Unwahrheit entgegen, daß die Vollkommenheit christlicher Tugend auf der Erfüllung sogenannter consilia evangelica ruhe. Das hieße gerade so viel, als ob die Vollkommenheit des Christen nicht im Daseyn des absolut Guten, sondern nur des relativ Guten bestünde. Was in der Schrift von sogenannten consilia vorkommt, ist eine Form entweder des absoluten Wohlverhaltens oder des zweckmäßig Förderlichen unter Voraussetzung gewisser individueller, localer, temporeller Umstände, wie z. B. der Rath Christi, die Habe zu verschenken unter der Voraussetzung der Mammonsknechtschaft, oder der Rath Pauli, ehelos zu bleiben, in Erwägung der Drangsal einer Zeit, unter der Voraussetzung der nicht vorhandenen Bedürftigkeit (des nicht vorhandenen *πυροῦσθαι*). Matth. 19, 21. 1 Cor. 7, 7—9. 26. 35. Wunderlich ist es, wie die stoischen Schulausdrücke of-

ficia media et perfecta (κατορθώματα μέσα καὶ τέλεια) in dem Sprachgebrauch der Kirchenväter eine völlig umgekehrte Anwendung finden. Τέλειον ist das ἀεὶ καθῆκον, μέσον τὸ οὐκ ἀεὶ (οἷον τὸ γαμεῖν) s. Diog. Laert. VII, 109. Stob. II, p. 158. Vergl. damit z. B. Herm. past. lib. III. simil. V. Clem. Alex. Strom. III, 12. Orig. comment. in ep. ad Rom. p. 507. etc. etc. „Christus hat im ganzen Evangelio nur einen Rath gegeben, nämlich die Keuschheit, die man auch im Kleinsten halten mag, wer die Gnade hat. Aber sie haben zwölf Räthe darinnen gemacht und gehen mit dem Evangelio um, wie sie wollen. Damit nun haben sie die Welt aber geheilet und gesondert, ihr Leben in die Räthe, die Laien in die Gebote gesatzt; geben für, ihr Leben sey höher denn die Gebote Gottes. Darüber ist der gemeinen Christen Leben und der Glaube worden, wie ein faul sauer Bier; da hat Jedermann die Augen aufgethan, die Gebote verachtet, und ist nach den Räthen gelaufen.“ Luther Th. XIX. S. 1825. Neuere Katholiken fassen das als Unterschied „allgemeiner Tugend und sittlicher Virtuosität.“ Hirscher christl. Moral Th. II. §. 317. (S. 290. flg. die 2. Aufl.) Als ob die besondere Virtuosität etwas anders wäre, als besondere Begabung, welche nur dann Tugend bleibt, wenn sie nicht dem Bereich allgemeiner Tugend gerade dadurch entnommen wird, daß sie sich wie etwas Höheres und Verdienstlicheres brüstet.

§. 33. c. Die subjektiven Mittel der christlichen Tugend oder die Bewahrung der Treue in Wachsamkeit und Gebet.

Wenn die dankbare Treue des Christen es als christliche Lebensaufgabe erkennt, an dem Lebensprincip und der Lebensnorm festzuhalten, welche dem Wiedergebornen durch Christi Wort und Geist in Gnaden zu Theil ward, so ergiebt sich aus demselben Gnadengut auch die Eigenthümlichkeit jener subjektiven Mittel, durch welche allein die christliche Treue sich selbst zu bewahren und ihre Aufgabe zu lösen im Stande ist. Denn

sind die objektiven Mittel des neuen Lebens die in Christi Wort und Sakramenten gespendeten Gnadengüter, welche den Widerstand des alten Wesens in göttlicher Kraft überwinden, so wird die dankbare Treue sich selbst nur in dem Maaße bewahren und zur Lösung ihrer Aufgabe tüchtig bleiben, als sie subjektiv dasjenige vollbringt, was die gesegnete Gemeinschaft mit den objektiven Gnadenmitteln erhält.* Diese subjektiven Mittel aber, in welchen der Christ ebensosehr sich selbst vor der Lockung des alten Wesens zu bewahren, als sich in der Gemeinschaft mit den Gnadenmitteln zu erhalten und so seine Lebensaufgabe zu lösen vermag, sind Wachsamkeit und Gebet, oder die innerliche Thätigkeit der Demuth, in welcher man stets vom Eigenen und Selbstischen weg sich zu der in Christo gegebenen Kraft der Gnade rein und ohne Rückhalt wendet. Diese Mittel sind es allein, welche dem Wesen und der Stellung der wiedergebärenden Gnade und der Wiedergeburt, wie der Bekehrung und der Erneuerung, oder dem objektiven Grunde und dem subjektiven Charakter der christlichen Tugend als dankbarer Treue wahrhaft entsprechen.**

* Die Geistesgemeinschaft ist Gemeinschaft zur Freiheit, zur freien Selbstbethätigung. Auch wenn der Vater zieht im Geiste des Gewissens durch Erregung göttlich-geistiger Neigung des Herzens (Joh. 6, 44. 65.), zieht er das Herz, damit es in rechter Stimmung zu freiem Entschluße gelange. Bei diesem Beruf zur Freiheit setzen die von Christo gesetzten Mittel zur Erhaltung der Gnadengemeinschaft für ihre gesegnete Wirksamkeit allezeit auch die rechte Stimmung und die ihr entsprechende geistige Bethätigung voraus. Wenn es sich also um Bewahrung des rechten Verhältnisses und Verhaltens zu Christus und sein Heil handelt, so können als Mittel solcher Bewahrung durchaus nicht blos die objektiven Gnadenmittel genannt werden. Wie sie im Nicht-Wiedergebornen die Wiedergeburt zu vermitteln vermögen, wie sie den Wieder-

gebornen stets mit neuen Kräften des Lebens stärken können, so fordern sie in ihm, der in das Reich der Freiheit versetzt ist, auch die rechte geistige Disposition und die ihr entsprechende geistige Lebensregung, um wirksam zu seyn. Als diese rechte Disposition darf man aber wiederum nicht den Glauben, die Liebe oder dgl. nennen. Das sind bereits inhaltsvolle, positive Wirkungen der Gnadenmittel. Hier handelt es sich ausschließlich um die Disposition und die geistige Regsamkeit, in welcher der Wiedergeborne und Bekehrte sich die Receptivität für die stets aus den Gnadenmitteln zu schöpfende neue Glaubens-, Liebes- und Hoffnungs-Stärkung zu erhalten vermag. Eine solche Disposition setzen die die Gnadengemeinschaft erhaltenden objektiven Gnadenmittel, das Wort der heil. Schrift und das Sakrament des Abendmahls, auch bestimmt voraus. Von denen, die Christi sind, erwartet das Wort, daß, wenn seine Stimme vernommen worden, die Hörer nicht ihre Herzen durch Betrug der Sünde verhärten (Hebr. 3, 7. 13—15.), und das Wort der Schrift hat, wie Verheißung, so ein züchtigendes Element, dem selbstischen Trieb des Herzens gegenüber, welches auf die rechte Herzensstimmung die gottgewollte Wirkung übt (2 Tim. 3, 16.). Desgleichen ist an die Gnadenverheißung des Sakramentes die Forderung vorausgehender, rechter Selbstprüfung geknüpft. 1 Cor. 11, 28.

** Wer der Gnaden der Neuschöpfung theilhaftig bleiben will, in welcher, wie in der Weltschöpfung, Gott aus Nichts Etwas schafft, der muß zu den Mitteln der Gnade das wahre und aufrichtige Bewußtseyn seines Nichts bringen, sich aller eigenen Ehre begeben und nur die Ehre, die von Gott ausgeht, suchen. *Τὰ μὴ ὄντα ἐξελέξατο ὁ θεὸς, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ*, 1 Cor. 1, 28. *Πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;* Joh. 5, 44. Dies mit der wahren Dankbarkeit, in der man alles Heil allein Gott dankt, zugleich gesetzte Bewußtseyn, heißt als Zustand, wie der Mensch sich in sich fühlt, geistliche Armuth (*πτωχὸς τῷ πνεύματι*, Matth. 5, 3.), und wie er sich Andern gegenüber fühlt, namentlich Gott und Allem, was Gottes Bild und Siegel an sich trägt, Demuth. *Δουλεύειν τῷ κυρίῳ μετὰ πασης ταπεινοφροσύνης*, Act. 20, 19. (in abgeleiteter Weise Ver-

halten gegen die Kinder Gottes, Eph. 4, 2. Col. 3, 12. u. s. w.). In Bezug auf wahre, christliche Demuth darf hier wohl an folgende Worte erinnert werden: „Daran kann man am Allermeisten die Reinen erkennen von den Unreinen: Die, so rein sind, demüthigen ihre Seele und erkennen und bekennen ihre Unreinigkeit; von Unschuld und Reinigkeit aber wissen sie ganz und gar nichts. Dagegen aber wollen die Unreinen nichts wissen von ihrer Unreinigkeit, sondern ersinnen und rühmen eine Reinigkeit, damit sie sich aber vielmehr verunreinen und besudeln.“ Luther Th. IV. S. 2243. Vgl. denselb. Th. VII. S. 211: „Christus setzet Matth. 11, 29. das Wort „von Herzen“ zur Demuth. Denn er sah in seiner Kirche die Heuchler, die er sehr hasset, welche durch keinen Schein der Tugend so sehr herrschen, als durch den Schein der Demuth. Und die Welt wird auch durch nichts Anderes so sehr betrogen, als durch die erdichtete Demuth — — —, Kopfhängen, demüthige Worte, Bücken, Neigen, Sauersehen, Sonderlichseyn — das thuts. Sanft und demüthig seyn von Herzen — das thuts nicht. Und dennoch wüthet unter diesen Larven die allerhoffärtigste Hoffart, wie die Exempel von allen Zeiten es bestätigen.“

Der aus Gnaden Gerettete erkennt sich aber in sich nicht blos als Nichts, sondern Gott dem allein Guten gegenüber auch als böse. Darum liegt zugleich im Bewußtseyn der geistlichen Armuth das: sich selbst nicht trauen; in der gläubigen Demuth dagegen das: Gott allein Alles trauen. Das der ersten Seite entsprechende innere Selbstverhalten ist die stetige Wachsamkeit; das der zweiten Seite entsprechende das stetige Gebetsleben. Die Schrift führt uns Beides zusammen in enger Verbindung vor und nennt als Grund die Gefahr der Versuchung, wie sie in uns liegt und vom Teufel ausgeht. Vgl. Matth. 26, 41. *Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.* Marc. 13, 37. *ἃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσι λέγω· γρηγορεῖτε.* Vgl. Apoc. 16, 15. 1 Thess. 5, 6—8. *Ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. Οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσι καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν. Ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν.* Col. 4, 2. *Τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ.* 1 Pet. 5, 8. *Νήψατε,*

γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ κτλ. Diese Einheit von Wachsamkeit über sich selbst und Gebetsgemeinschaft mit Gott bildet den Gegensatz zu aller falschen „Eingottung", Selbstvergessenheit und Selbstvernichtigung, geistlicher Trunkenheit. Eben so aber bildet der Reichthum des Gebetslebens den Gegensatz zur falschen Armuth, der selbstquälerischen oder selbstgenügsamen Wachsamkeit. Die Bedeutung des Gebetes ist nicht die, das einzelne Bedürfniß kundzugeben. Οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε, πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν, Matth. 6, 8. Wird doch eine bleibende Gebetsstimmung und Gebetsstellung des Herzens gefordert. Luc. 18, 1. πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν. 1 Theff. 5, 17. ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. Das Gebet ist vielmehr der leibhafte, wesentliche Ausdruck des Kindesverhältnisses, der persönlichen Gottesgemeinschaft aus Gnaden, in Liebe, und darum Ausfluß und Wirkung des Geistes, der in den Erlösten Jesu Christi wohnt. Röm. 8, 16. Gal. 4, 6. Und wie es Geisteswirkung ist, so lehrt das Wort uns auch das Gebet als Gottes Wille und Forderung kennen, ohne deren Erfüllung er seine Gnadengüter nicht spendet. Matth. 7, 8. πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται, vgl. Jac. 4, 2. οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς. Denn nur seinen Kindern erhält Gott seine Vatergemeinschaft. Die Betenden aber sind wahre Kinderherzen. Im Gebet bewahrt sich auch die Kindesgemeinschaft gegen jede Verstrickung in pantheistische, fatalistische, atheistische Lüge (Causal-Nexus, moralische Weltordnung u. dgl.). Das rechte Gebet des Wiedergebornen ist aber das Gebet im Namen Jesu Christi, als durch welchen er den Zugang zum Vater hat, Joh. 14, 13. 15, 16. 16, 23. 24. In diesem Gebete liegt ebensosehr das Bewußtseyn der Berechtigung des Betenden nach seiner Person, als des Gebets nach seinem Inhalt. Es ist das Gebet des Gläubigen, der da nicht zweifelt an der Macht seines Gottes. Jac. 1, 6. 7. Αἰτείτω ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικε κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ. Μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὅτι λήψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου. Es ist aber auch das Gebet dessen, welcher den Willen seines Herrn kennt und weiß, warum und wie er bitten dürfe und solle. 1 Joh. 5, 14. 15. Καὶ

αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν. καὶ ἐὰν οἴδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἂν αἰτώμεθα, οἴδαμεν, ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ᾐτήκαμεν παρ' αὐτοῦ. Vgl. dagegen Jac. 4, 3. αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε. Typus für den Inhalt des Gebets das Gebet des Herrn, Matth. 6. Typus für das absolut erhörbare Gebet, Luc. 11, 13., die Bitte um die Gnade und die Gnadengaben. Typus für das relativ erhörbare, mit Restriction zu sprechende Gebet, Matth. 26, 39. Vgl. Matth. 6, 33. 34. Das Vorbild des betenden Erlösers. Die Bedeutung des in das Wort gefaßten, gesprochenen Gebetes. „Ein recht Gebet fraget gar nichts nach vielen Worten, sondern machet nur viel Seufzens, darauf keine Worte folgen, denn die nur fast kleinlaut sind." — — „Wiewohl das mündliche Gebet nicht zu verachten, sondern noth ist, das innerliche Gebet im Herzen zu entzünden und zu reinigen." Luther Th. II. S. 1106 fg. Th. XI. S. 1247.

Das Gebetsleben bildet den tiefsten und einschneidendsten Gegensatz christlichen Wesens und antiker oder moderner heidnischer Aufklärung. Die Selbstprüfung und Selbstbeobachtung preist der Stoiker mit den Worten des Dichters: *Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προςδέξεσθαι Πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων λογίσασθαι ἕκαστα κτλ.* Aber das Leben des Bitt- und Dankgebetes kennt jener Stoiker nicht Epict. diss. III, 10. Was die Aelteren von Gebeten des Sokrates erzählten, legten sich abgeblaßte Spätere so zurecht: *Εὔχετο μὲν τοῖς θεοῖς, ἐλάμβανε δὲ παρ' ἑαυτοῦ, συνεπινευόντων ἐκείνων, ἀρετὴν ψυχῆς, καὶ ἡσυχίαν βίου, καὶ ζωὴν ἄμεμπτον, καὶ εὔελπιν θάνατον, τὰ θαυμαστὰ δῶρα, τὰ θεοῖς δοτά.* Max. Tyr. *εἰ δεῖ εὔχεσθαι.* Diss. 11. Was derselbe dort raisonnirt, daß ein Unwürdiger nichts empfange, obschon er bete, ein Würdiger dagegen empfange, obschon er nicht bete, ist als Stylprobe der jetzt wieder läufigen Gassenweisheit nicht ohne Interesse. *Ἤτοι ὁ εὐχόμενος ἄξιος τυχεῖν ὧν ηὔξατο, ἢ οὐκ ἄξιος· εἰ μὲν οὖν ἄξιος, τεύξεται καὶ μὴ εὐξάμενος· εἰ δὲ οὐκ ἄξιος, οὐ τεύξεται οὐδὲ εὐξάμενος. Οὔτε γὰρ ὁ ἄξιος μὲν, παραλείπων δὲ τὴν εὐχὴν, διὰ τοῦτο οὐκ ἄξιος, ὅτι οὐκ ηὔξατο· οὔτε ὁ μὴ ἄξιος μὲν τυχεῖν, λαβεῖν δὲ εὐχόμενος, διὰ*

τοῦτο ἄξιος, ὅτι ηὔξατο· ἀλλὰ αὐτὸ τοὐναντίον, ὁ μὲν ἄξιος λαβεῖν, μὴ ἐνοχλῶν, τυχεῖν ἀξιώτερος. ὁ δὲ οὐκ ἄξιος, ἐνοχλῶν, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἄξιος.

„Hüte dich vor dem türkischen, epikurischen Glauben, da Etliche fürgeben: Was soll ich thun? Was ist beten nütze? Was hilft viel sorgen? Ist's versehen, so muß es geschehen. — — Ja wahr ist's, was versehen ist, das geschieht; aber mir ist nicht befohlen, sondern vielmehr verboten zu wissen, was versehen ist. Weil ich nun nicht weiß, was versehen ist, so heißt es Gott versuchen, was auf solch sein Unwissen hinein fähret und verdirbt; mir ist geboten, daß ich wissen soll was zu thun sey." Luther Vermahnung zum Gebet wider die Türken vom J. 1541. Th. XX. S. 2762. fg. „Rufen mußt du lernen — und nicht da sitzen bei dir selbst oder liegen auf der Bank, den Kopf hängen und schütteln, und mit deinen Gedanken dich beißen und fressen, sorgen und suchen, wie du los werdest und nichts anderes ansehen, denn wie übel es dir gehe, wie weh dir sey, wie ein elender Mensch du seyest. Sondern wohlauf, du fauler Schelm, auf die Kniee gefallen, die Hände und Augen gen Himmel gehoben, einen Psalm oder Vaterunser vorgenommen und deine Noth mit Weinen vor Gott dargelegt, geklagt und angerufen. — — Beten, Nothanzeigen und Händeaufheben sind Gott die allerangenehmsten Opfer. Er begehrt es, er will es haben, daß du sollst deine Noth ihm vorlegen, nicht auf dir lassen liegen und dich selbst damit schleppen, nagen und martern, damit du aus einem Unglück zwei, ja zehn und hundert machest. Er will, daß du sollst zu schwach seyn, solche Noth zu tragen und überwinden, auf daß du lernest in ihm stark werden und er in dir gepreiset werde durch seine Stärke. Siehe da werden Leute daraus, die da Christen heißen; sonst nichts, den eitel Wäscher und Plauderer, die viel vom Glauben und Geist speien, wissen aber nicht, was es sey oder was sie selbst sagen." Ausl. des 118. Ps. Th. V. S. 1741. Vgl. die herrlichen Stellen ebendas. S. 1742 und Ausl. des 120. Ps. Th. IV. S. 2397 sq. 2045.

§. 34. d. Die subjektive Grundkraft der christlichen Tugend oder die Einheit innerer Gnadenwirkung und innerer Selbstthätigkeit in der christlichen Gewissenhaftigkeit.

In der Dankbarkeit, welche den Trieb steten Wachens und Betens hat, ist die persönliche Stimmung und Geistesthätigkeit gegeben, welche den aus dem Geiste der Gnaden Geborenen geschickt macht, die Aufgabe christlicher Tugend nach der Norm Christi in Treue zu lösen. Diese persönliche Stimmung und Thätigkeit muß auf einem persönlichen Grundverhältniß und Grundverhalten ruhen, in welchem der Christ die Kraft solcher Stimmung und Thätigkeit ebensosehr als Geschenk hat, wie als Besitz wahrt, oder in welchem Kraft und That der Treue zusammenfallen.* Dieses persönliche Grundverhältniß und Grundverhalten, welches Gnadenwirkung und Selbstthätigkeit zugleich ist, ist die christliche Gewissenhaftigkeit. Das christliche Gewissen ist die im Gewissen ursprünglich gegebene, durch Gnadenmittheilung des heil. Geistes wiederhergestellte und zur Vollendung bestimmte, reale Gemeinschaft mit Gott, in welcher Gott dem Erlösten stetig seine Treue bezeugt (vgl. §. 22.); in der Gewissenhaftigkeit fällt das göttliche Lebensprincip und dessen Kraftmittheilung mit der That des persönlichen Haftens an diesem Principe, oder mit der persönlichen Treue des Erlösten zusammen.** Da dieses Princip die Zwecke und Mittel der neuen Lebensbethätigung in sich selbst trägt, so liegt in dem ausschließlichen Haften an ihm nicht minder die Kraft der Lauterkeit und Einfalt, als die der Weisheit und Klugheit, und es hat hierin die christliche Gewissenhaftigkeit in sich selbst Wesen und Form ihrer Bethätigung.*** Indem die gewissenhafte Stimmung allem Thun vorhergeht, dasselbe begleitet und in der

Vollbringung des gewissenhaft Begonnenen ihre eigene Befriedigung hat, so erscheint sie im Bewußtseyn des guten Gewissens und bildet so den Gegensatz zum bösen Gewissen, welches ebenfalls Erscheinung des Gewissens, aber Zeugniß mangelnder Gewissenhaftigkeit ist.†

* Daß nach der Natur der Wiedergeburt und Bekehrung die Kraft der Treue oder der christlichen Tugend zuletzt auf ein Grundverhältniß zurückgeführt werden müsse, welches eben so sehr den Charakter des eigenen Vermögens wie der göttlichen Gabe trage, fühlte man frühzeitig, ohne dem Gefühl einen klaren Ausdruck geben zu können. Es wird wenigstens mehr als bloße Herübernahme der antiken, in dieser Form auf das christliche Leben gar nicht übertragbaren Vorstellungsweise genannt werden dürfen, wenn man alles Vermögen der Tugend auf die sogenannten virtutes cardinales zurückführte und ihnen dann doch wieder die septem dona spiritus (nach der lat. Uebersetzung von Jes. 11, 2.) zur Seite stellte oder überordnete. Daß es sich im letzten Grunde um eine Einheit von Gabe und persönlicher Kraft handle, sprach man ebenfalls lange schon, wenn auch nicht in genügender Weise, aus. Virtus duplicem habet comparationem, sagt Peraldus, unam ad id, a quo est, scil. ad Dei liberalitatem, cujus donum est, et sic dicitur gratia; aliam comparationem habet virtus ad id, quod ab ea est scil. ad opus suum, et sic vocatur virtus. Das Wahre daran ist, daß alle Kraft der Tugend ihrem letzten Grunde nach nur auf dem einen Princip des neuen Lebens ruhen kann. Dies ist der heilige Geist der Wiedergeburt geeint mit dem Geiste des Gewissens im Herzen. Derselbe ist aber als Grund persönlicher Tüchtigkeit und Bethätigung nicht schlechthin mehr in Form der Gabe, sondern in Form einer zum habitus gewordenen persönlichen Potenz zu denken. In dieser Form verliert er nicht das, was ihm wesentlich ist, nämlich Gabe zu seyn. Aber er hört auf, als Gabe dem Empfänger gegenüberzustehen, sondern ist mit ihm in der Wurzel seines persönlichen Lebens und Bezeugens Eins geworden. Es ist dann in Wahrheit ein θεανθρώπινον, ebenso sehr donum als virtus; infusum und inhaerens, Wirkung des

allgemeinen Gottesgeistes, wie Eigenthum und Eigenschaft des persönlichen Menschengeistes. Diese Grundkraft der Tugend, bei welcher Gott nicht im Mindesten aufhört, Alles in den Seinen zu wirken, und doch ebensosehr die letzte Wurzel persönlichstes Vermögen ist, finden wir in der christlichen Gewissenhaftigkeit.

** Die Gewissenhaftigkeit entspricht der wesentlichen Wirkung der Taufgnade. 1 Pet. 3, 31. Hebr. 10, 22. (s. §. 22. Anm. *.) Daher die Lebensaufgabe: *Δουλεύειν θεῷ ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* 2 Tim. 1, 3. *Ἔχειν* (festhalten) *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* 1 Tim. 3, 9. oder *ἔχειν πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν*, ebendas. 1, 19. kurz: *ἐν πάσῃ ἀγαθῇ συνειδήσει πολιτεύεσθαι τῷ θεῷ* Act. 23, 1. Der Apostel sagt deshalb: *Ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκῶ, ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διὰ παντός.* Act. 24, 16.

*** Es liegt in dem Wesen des christlichen Gewissens, d. h. der Gewissenseinheit mit dem heiligen Geist der Gnade, daß in ihm göttliche Lebenskraft und Erkenntniß zugleich gegeben ist. Die Gewissenhaftigkeit beschließt also in sich selbst nicht etwa blos die Befähigung sittlichen Urtheils oder irgend eine Seite christlicher Vollkommenheit, sondern die Potenz der gesammten Lebensvollkommenheit. Im persönlichen Haften an dem e i n e n, g ö t t l i c h e n Lebensprincipe kann der Ausfluß dieses Verhältnisses nur ebensosehr Lauterkeit als Einfalt seyn, d. h. es bleibt die ungöttliche U n r e i n h e i t d e s W e s e n s und die ungöttliche Z w i e s p ä l t i g k e i t d e r B e w e g u n g (der Absicht und Richtung) von allen den Handlungen ausgeschlossen, welche aus dem Geiste christlicher Gewissenhaftigkeit hervorgehen. Lauterkeit und Einfalt bedingen sich gegenseitig, wie objektives Wesen und subjektive Bewegung. 2 Cor. 1, 12. *Ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστὶ, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ θεοῦ ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ.* (Andere Lesart: *ἁγιότητι.*) Was *ἐκ θεοῦ* ist, ist *ἐξ εἰλικρινείας* s. 2 Cor. 2, 17. Was dagegen ohne Seitenblick auf e i n Ziel gerichtet ist, das ist *ἁπλοῦς*. Es ist *ἡ ἁπλότης ἡ εἰς χριστόν* 2 Cor. 11, 3. Das Auge ist *ἁπλοῦς*, wenn es nicht schielt. Vgl. Matth. 6, 22. und 24. Ebenso ist nur der Gehorsam *ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας* der rechte. Eph. 6, 5. Col. 3, 22. — D i e s e Lauterkeit und Einfalt ist in sich selbst W e i s h e i t und

Klugheit, denn das Princip des göttlichen Lebens, an welchem die Gewissenhaftigkeit in lauterer Einfalt hängt, hat den Zweck seines Daseyns, wie die Mittel zur Vollbringung dessen, was es will, in sich selbst. Weisheit aber ist Zweckerkenntniß und zweckgemäßes Leben; Klugheit Erkenntniß der Mittel und den Mitteln gemäß leben; (*σοφός* sapiens, *φρόνιμος* prudens vgl. auch *σοφία* und *γνῶσις* Röm. 11, 33. und Meyer z. d. St.). Es erfüllt sich in diesem Verhältniß, was Christus andrerseits als seinen Willen und seine Forderung bezeugt: *Γίνεσθε φρόνιμοι ὡς ὄφεις, καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί* Matth. 10, 16. In und mit der Gemeinschaft mit Christus ist der Besitz der Weisheit gegeben. *Ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* Eph. 1, 8. Daß sie wachsen und abnehmen, durch's Gebet aber immer wieder erlangt werden könne, zeigt Jac. 1, 3. vgl. mit 3, 15. Daß endlich diese Weisheit in sich selbst Leben und Kraft des Lebens sey, bestätigen zum Ueberfluß noch Stellen wie Jac. 3, 13.: *Τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας* V. 17. *Ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος.* Denn sie ist die Weisheit, welche ausgeht von der Gemeinschaft mit jenem Christus: *ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις.*

† Die herkömmliche Lehrbestimmung von dem vorangehenden, begleitenden und nachfolgenden Gewissen versteht darunter nur die formale Verschiedenheit der vom Gewissen ausgehenden Rückwirkung auf das persönliche Bewußtseyn oder der sittlichen Urtheile in ihrem Verhältniß zur That. So weit diese Lehrbestimmung auf einer Verwechslung der Erscheinung des Gewissens mit dessen Wesen beruht, müssen wir sie verwerfen, als bloße Formbestimmung des sittlichen Urtheils ist sie bedeutungslos. Das wesentliche Wichtige besteht bloß darin, daß da, wo das christliche Gewissen ist, was es seyn soll, Einigung des Gottesgeistes mit der Persönlichkeit des Menschen, also wo es in Form der Gewissenhaftigkeit vorhanden ist, daß es da allezeit „vorangehendes, begleitendes und nachfolgendes Gewissen," d. h. stetige Gottesgemeinschaft des persönlichen Bewußtseyns ist. Wo das nicht der Fall ist, da bezeugt das Ge=

wissen selbst dem Menschen seine Unstetigkeit und Wankelmüthigkeit; das Bewußtseyn des zürnenden Geistes Gottes im Gewissen ist das böse Gewissen. (Vgl. §. 9. Anm. *** Ende.)

§. 35. e. Der Umfang der christlichen Tugend.

Der Umfang der Beziehungen, in welchen die Gewissenhaftigkeit christlicher Tugend sich bethätigt, ist dem Umfange der Beziehungen gleich, in welchen dem Christen der Geist der Wiedergeburt geschenkt ward. Die Wiedergeburt aber ist Versetzung des Menschen nach Leib und Geist in jenes Reich Christi, das Himmel und Erde umfaßt. Also giebt es Nichts im irdisch-menschlichen Daseyn, an welchem nicht der Wiedergeborne und Bekehrte die vom Geiste Gottes gewirkte Liebe (§. 19.) in eigener, gewissenhafter, dankbarer Treue zu bethätigen hätte.* Er bethätigt das Geschenk der Wiedergeburt zu freier Liebe in jener Liebe zum Haupte, in welcher er sowohl sich selbst als Glied am Haupte, wie alle Andern, sey es als wirkliche Glieder, sey es als zur Gliedschaft bestimmte liebt. In dieser Liebe umfaßt er nicht minder das ganze irdische Daseyn, sey es als wirklichen Träger des himmlischen Reiches, sey es als bestimmt zur Verklärung in das Reich Gottes. Die Einheit aber aller dieser Beziehungen der Liebe ist in sich selbst so unverletzlich, wie in einem Gebot das ganze Gesetz verletzt wird. Zugleich jedoch findet, wie im Gesetz ein Gebot das höchste und der Inbegriff der andern ist, so in den Beziehungen dieser Liebe eine natürliche Ueber- und Unterordnung derselben statt, wie denn die Liebe Gottes allein die Wurzel der rechten Selbstliebe und die rechte Selbstliebe allein die Befähigung zu rechter Nächstenliebe ist.** Demnach zeigt die rechte Bewahrung der Treue sich darin, daß nicht nur in Bezug auf den Umfang, sondern auch in Bezug auf die innere Gliederung die christliche

Lebensaufgabe in steter Ueber- und Unterordnung der höhern und niedern Beziehungen der Liebe vom Wiedergebornen erfüllt wird.

* Nicht Alles, was den Christen bewegt, was er denkt, spricht und thut, ist Ausfluß des Geistes Gottes in seinem Gewissen; aber an Allem, woran er Theil nimmt, nimmt er nur in gewissenhafter Stimmung Theil. Es giebt für den Christen nicht blos ein Reich der Gnade, außerhalb dessen alles Andere ihm verwerflich däuchte, sondern er erkennt auch ein Reich Gottes des Schöpfers in Natur und Geschichte, in den Beziehungen der irdisch-leiblichen, wie der irdisch-geistigen Begabung des Menschen, dessen Lebensbewegung einen andern Ursprung hat, als das Princip des wiedergebärenden Geistes der Gnade. Aber so bestimmt der Christ diese beiden Lebensgebiete zu scheiden weiß, und nicht um des einen willen das andere meint vernichtigen zu müssen, so bestimmt erkennt er in ihnen nicht zwei koordinirte Lebensgebiete, sondern subordinirte, von welchen das Reich des Schöpfergeistes die Bestimmung hat, für das des erlösenden Geistes als Gefäß, Stoff, Vorbereitung vorhanden zu seyn. So nimmt von Allem natürlich Gegebenen der in Christo zum Herrscher gewordene Christ als von seinem Eigenthum Besitz, dessen er also gebraucht, daß es ihm dient, d. h. nicht streitet wider sein Herrscherrecht und seine Liebesdienstpflicht im vollen Umfange dieser beiden Beziehungen. *Πάντα ὑμῶν ἐστι˙ ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ˙ Χριστὸς δὲ Θεοῦ* 1 Cor. 1, 21—23. *Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος* 6, 12. *Πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς* Tit. 1, 15. *Πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον*, 1 Tim. 4, 4. *Οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν* 1 Cor. 6, 19, *ἠγοράσθητε τιμῆς* V. 21. *Βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόςκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν* 1. Cor. 8, 9. *Σὺ πίστιν ἔχεις˙ κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* Röm. 14, 22.

** Ueber die Liebe zum Haupte vgl. §. 19. In diesem Verhältniß kommt das Gesetz zur Erfüllung, an dessen Spitze die Liebe Gottes steht, s. Matth. 22, 36—40. 5 Mos. 6, 5. Das ist aber die Liebe, in welcher zugleich die Liebe zu den Miterlösten naturgemäß liegt. *Πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ἐκ*

τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ 1 Joh. 5, 1. Und wie Christus nicht blos den Seinen, sondern der Welt Heiland ist und er nicht für Einzelne, sondern für Alle starb, so hat die Bruderliebe, weil sie nicht minder Liebe des Welterlösers ist, auch die allgemeine Liebe in sich, 2 Pet. 1, 7. παρεισενέγκαντες ἐν τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην vgl. das Gebet für alle Menschen, 1 Tim. 2, 1. In dieser Liebe ist dann das Gesetz erfüllt, s. Röm. 13, 8. 9. 10. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾷν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε κτλ. In dieser Liebe ist auch die rechte Selbstliebe, d. h. eine Liebe zu sich, die aufgehört hat, selbstisch zu seyn, als Erfüllung jenes Gesetzes, welches die Liebe des eigenen Ich als naturgemäß voraussetzt, aber die Voraussetzung nur im Gebote der Nächstenliebe nennt, s. 3 Mos. 19, 18. vgl. mit Eph. 5, 29. Das ist die Liebe, da man sich nur als Glied an einem großen Leibe weiß, jedes Glied verbunden zu gegenseitiger Handreichung, 1 Cor. 12, 12 flg. Eph. 4, 15. 16., da man ein Leben lebt, dem Eigensten, wie dem Ganzen mit gleicher Theilnahme zugewendet, ja die ganze geschaffene Kreatur umfassend als mitbefangen in gleichem Leiden, mitbestimmt derselben Herrlichkeit. Röm. 8, 20—22. (Die stoische Karikatur ist die Satzung von einem Bruderthum, in welchem die unerlösten Seelen sich etwa nicht als Brüder im Elend, sondern als Brüder in einer innewohnenden Stammverwandtschaft mit Gott anzusehen und zu verehren haben. So sagt z. B. Epictet, wo er zur Milde gegen die Sclaven auffordert: Οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονε καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς; — — οὐ μεμνήσῃ τίς εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων; —)

Alle diese Beziehungen stehen in so engem Verhältniß zu einander wie das Ganze eines gesunden Baumes. Wo eine Seite fehlt, da fehlt die Gesundheit der Liebe überhaupt, da ist nicht diese oder jene Liebe, sondern die Liebe schlechthin verletzt. Diese ist in sich so einheitlich, wie das Gesetz, dessen Erfüllerin sie ist, der eine untheilbare Gotteswille ist. Wer ein Gebot verletzt, hat den ganzen Gotteswillen verletzt (ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον

τηρήσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος Jac. 2, 10.); wer nach einer Seite hin lieblos ist, dem fehlt die rechte Liebe überhaupt. Die Liebe zu Gott aber, wie sie durch Christus im Wiedergebornen lebt, ist die Wurzel; sie ist Erfüllung der Lebensbeziehung, welche im Gewissen und Gesetz vorgebildet war; von ihr nur entfaltet sich der eine Geist nach den zwei Seiten hin, deren Naturgestalt im Selbstbewußtseyn und Weltbewußtseyn gegeben ist. Ein Nebeneinander der Beziehungen zu Gott, zu sich und zum Nächsten, kennt weder Gesetz, noch Evangelium; noch weniger die sogenannten Pflichten gegen Gott, gegen sich, gegen den Nächsten. Die Geburt aus Gott ist Geburt zu jener Freiheit, die in sich selbst Gesetz und Gesetzeserfüllung ist.

§. 36. f. Die rechte Erkenntniß christlicher Tugend und die Irrthümer scheinbarer Gewissenhaftigkeit.

Die Erkenntniß des Wesens, des Umfangs und des Verhältnisses, in welchem die Beziehungen der christlichen Tugend zu einander stehen, bildet den Gegensatz und das Gegengift zu dem, was schwaches, zweifelhaftes, irriges Gewissen heißt. Es ist das eine Verwirrung, nicht des Gewissens selbst, sondern des subjektiven Urtheils über den Inhalt des christlichen Gewissens.* In dieser Verwirrung verkennt man entweder die Unterschiede der höhern und niedern Stellung der Güter und der ihnen zuzuwendenden Liebe;** oder man verwechselt gewissenhaftes Verhalten mit dem objektiven Verhältniß und stellt das Eingehen oder Nicht-Eingehen auf Verhältnisse, welche an sich zum christlichen Gewissen sich neutral verhalten, als Gewissenssache dar, während nur das persönliche Verhalten in ihnen oder zu ihnen Sache der Gewissenhaftigkeit ist.*** Der bezeichnende Ausdruck für diese Irrung ist: Sich woraus ein Gewissen machen. Die Gebundenheit, mit welcher man sich in dieser Irrung selbst bindet, † hat das Gefährliche einer Ver-

suchung, die subjektive Gebundenheit als absolute Norm zu betrachten und aus der Schwachheit der Verirrung in Verstockung wider die Wahrheit zu fallen. Dieser Gefahr falschen Urtheils begegnet die richtige Einsicht in das wahre Wesen christlicher Tugend, und so dient dem alten Menschen gegenüber diese Erkenntniß in mittelbarer Weise zur Stärkung christlicher Gewissenhaftigkeit.††

* 1 Cor. 8, 7. *συνείδησις ἀσθενής*. Der Ausdruck ist gleich dem Röm. 14, 1. *ἀσθενεῖν τῇ πίστει*. In beiden Fällen ist nicht das Gewissen, der Glaube selbst, sondern das recipirende Bewußtseyn gemeint, welches menschliche Meinungen und Urtheile fälschlich für Sachen des gottgewirkten Glaubens und Gewissens hält. Die Möglichkeit liegt in dem Verhältniß der Freiheit, in welchem die Gnadenwirkung zur recipirenden Persönlichkeit steht. Es ist keine mechanische Nothwendigkeit, mit welcher der christliche Glaube und das christliche Gewissen den kreatürlichen Geist durchleuchtet. Daher die Möglichkeit falscher Gedanken, irreführender Empfindungen, kraft deren der Mensch die Eigenthümlichkeit der Gewissensbestimmung, welche er aus der Erfahrung kennt, auf Dinge überträgt, die außerhalb dieser Bestimmung liegen. Daß das sogenannte irrende Gewissen irregeleitetes Wissen, also nicht Mangel an Gewissen, sondern Mangel an Erkenntniß sey, bezeugt die Schrift. *Οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις*. 1 Cor. 8, 7. Welche Gefahr aber in dieser Verirrung liege, wüßte ich nicht besser zu bezeichnen, als mit folgenden Worten: „Wenn du solch falsch Gewissen hast der erträumten Sünde und Frömmigkeit, so stehet dein Herz nicht mehr in göttlicher Gnaden-Zuversicht, sondern in Vermessenheit solcher Werke. Dieselbe Vermessenheit richtet in dir auf den Abgott deiner eigenen guten Werke; — — auf dieselben verlässest du dich, welches du solltest allein auf Gott thun. Denn wo du dich nicht darauf verließest, so würdest du nicht so drauf geben und an ihm hangen, sondern frei wandeln, thun und lassen dieselben, wie es dir vorkäme." Luther Büchlein von der Beichte Th. XIX. S. 1066. Vgl. auch denselben in der Ausl. der Genesis Th. I. S. 2305. „Es ist dieses eine gemeine Plage und Irrthum durch die ganze

Welt, daß wir Gott fürchten, ihm dienen und ehren auch bis an der Engel Andacht, aber Alles mit erdichtetem und gebrandmalten Gewissen. Wie die Baalspfaffen viel erlitten, das hart und schwer war; denn sie stachen sich mit Messern und Pfriemen, daß auch das Blut hernach lief. Aber es waren selbsterwählte Malzeichen, so sie ihnen machten und nicht solche, davon St. Paulus sagt: Ich trage die Malzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe."

** Dahin gehören die früher so genannten Kollisionen der Pflichten. Sie sind das Produkt verkehrter Gleichstellung der Pflichten oder richtiger der Lebensbeziehungen, in welchen sich der Christ kraft seines natürlich-geschichtlichen Daseyns, wie kraft seiner Neugeburt aus Gott findet.

*** Hieher gehört der Streit über die sogenannten Adiaphora. Betrachtet man die Lebensverhältnisse an sich, so giebt es ohne Zweifel nicht wenige, welche Adiaphora genannt werden können, d. h. welche in sich selbst nicht Ausdruck und Erscheinung eines christlich-ethischen Moments sind. In Beziehung zu einer Persönlichkeit gesetzt, verlieren sie aber natürlich sofort ihren adiaphoristischen Charakter, weil die Personen, welche sich zu ihnen verhalten oder auf welche sie wirken, nicht neutral, d. h. außerhalb ethischer Beziehung gedacht werden können. Je nach dem Zustand der Person hört dann das an sich adiaphorische Verhältniß auf, ethisch ein Adiaphoron zu seyn, mag die zu ihm in Beziehung getretene Person in diesem Verhältniß thätig oder leidend gedacht werden. Die persönliche Beziehung entscheidet also in solchen Fällen, sey es die Beziehung auf die eigene Persönlichkeit, oder auf die Persönlichkeit Anderer. Ergeben sich hier Gewissensbedenken, kraft deren der Mensch dann natürlich immer nur relativ, d. h. in Beziehung auf persönliche Zustände urtheilt, so ist das Urtheil eine Wirkung der Gewissenhaftigkeit. Wird aber, von persönlichen Zuständen abgesehen, dem Verhältniß selbst das ethische Moment der Zulässigkeit oder Nicht-Zulässigkeit beigelegt, so beginnt der Irrthum. Vgl. über das ganze Verhältniß als Analogie Röm. 14, 13—15, 2. Die zahlreiche und von beiden Seiten unerquickliche Litteratur über die Vergnügungen als Mitteldinge, hervorgerufen durch die Streitigkeiten in der Spenerschen Periode, siehe bei Walch Einl. in die Rel. Streit. der luth. Kirche Th. V. S. 821—841.

Spener macht allerdings einen Unterschied zwischen „der Sache an sich“ und der Art, „wie es heutigen Tags betrieben wird.“ Dabei setzt er aber doch ohne weiteres z. B. Tanz „unter die Wollüste des Fleisches, deren sich ein wahrer Christ enthalte“ (letzte theol. Bedenk. 1, 305.) und die durch ihn aufgekommene Redensart, „der Christ habe auch da, wo er leibliche Dinge genieße, seine Absicht auf Gottes Güte und Freundlichkeit in seinen Geschöpfen“ (a. a. O.) ist, wenn es nicht eine Art von Bedenken ist, ob ein Christ leiblich genießen dürfe, um leiblich zu genießen, jedenfalls eine in der Form sehr verunglückte Paraphrase des apostolischen Wortes: Alle Creatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird. (1 Tim. 4, 4.)

† Der Irrthum bindet den Menschen, soweit er den Gegensatz zur gewissen Ueberzeugung und zur gewissenhaften Entschiedenheit in Form des Bedenkens bildet. Röm. 14, 23. *Ὁ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν.* Dies gilt aber auch nur für diesen Irrthum. Und dieser beschränkt sich auf die Fälle, hinsichtlich deren es keine absolute Willensoffenbarung Gottes in Jesu Christo giebt, auch ihrer Natur nach nicht geben könnte. Es bindet ferner der Irrthum nur so lange, als der Einzelne sich gebunden fühlt. Will der Einzelne die momentane, individuelle Gebundenheit zur allgemeinen und bleibenden erheben, so wird die Irrung Irrlehre und verliert auch die Seite der Wahrheit, welche ihr innewohnt. Endlich bindet auch in allen diesen Fällen nicht der Irrthum, sondern die im Irrthum mit enthaltene Wahrheit. Die Wahrheit aber ist die, daß in Fällen, welche von keinem absoluten Gebot oder Verbot normirt sind, Sittlichkeit des Verhaltens neben Schwanken und Zweifel der Persönlichkeit nicht bestehen kann. Zwar macht die Zweifellosigkeit und Entschiedenheit an sich das Verhalten noch nicht zu einem sittlichen. Aber noch viel weniger sittlich und zulässig ist die That welche der Einzelne in innerer Uneinigkeit mit sich selbst begeht. Denn die sittliche Freiheit besteht nur zugleich mit der Entschiedenheit, mit welcher man zweifellos die Verantwortung des Thuns auf sich nimmt. Gesetzt also auch, das Bedenken ruhe auf Irrthum, so muß vom Einzelnen, unbeschadet der Möglichkeit eines Irrthums, die Unverletzlichkeit sittlicher Freiheit und Entschiedenheit

oder, auch bei irrendem Gewissen, die dem Gewissen sonst zukommende Autorität geehrt werden.

†† Die unmittelbare Heilkraft wider solche Verirrungen liegt in dem aus dem Worte Gottes erleuchteten und zu erleuchtenden christlichen Gewissen. Mittelbar aber dient wider die falsche Meinung auch das richtige Erkennen als eine Art des ἔχειν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. Hebr. 5, 14.

Dritter Theil.

Die Heilsbewahrung

oder

die konkrete Erscheinung christlicher Tugend in den Grundbeziehungen des menschlichen Lebens.

§. 37. Die christliche Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden.

Dem Christen ist es natürlich, in dem einen Heilsgute und dessen Besitz die höchste Beziehung alles irdischen Daseyns zu erkennen. Mit dieser Anerkenntniß beginnt die christliche Gesinnung, und nur, wo sie der Grundzug bleibt, da ist jene Tugend oder Tüchtigkeit der Gesinnung, in welcher der Christ Bewahrung des Heils als seine Lebensaufgabe zu betrachten und an ihrer Lösung zu arbeiten im Stande ist.* So hat die christliche Tugend nur eine letzte und höchste Beziehung, ohne welche keine Tugend Tugend ist und in welcher alle andern Tugenden wie in ihrem Keime liegen. Diese Tugend aller Tugenden aber ist die christliche Frömmigkeit.**

* Was Heilsbewahrung heiße und in welchem Sinne sie eine Vielheit christlicher Tugenden umfasse, geht aus folgenden Zeugnissen der Schrift hervor: Hebr. 3, 12—14. vgl. mit 2 Pet. 1, 8—10. Nachdem an letzter Stelle vorher V. 5 flg. der Entfaltung der *πίστις* in mancherlei Tugend gedacht war, heißt es weiter: *Ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν· ᾧ γὰρ μὴ πάρεστι ταῦτα, τυφλός ἐστι, μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν. Διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι. Ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε.*

** Was dem christlichen Bewußtseyn an die Spitze aller Güter tritt, die Heilsgemeinschaft in Christo, das spiegelt sich wieder in

dem apostolischen Bekenntnisse Phil. 3, 8. ff. In der Unterordnung aller Lebensbeziehungen unter die Beziehung zu dem in Jesu Christo geoffenbarten Gotte erweist sich der christliche Geist als Erfüller des Gesetzes. Deut. 6, 4. 5. Matth. 22, 37. Der habituelle persönliche Zustand, in welchem diese höchste Lebensbeziehung stets gegenwärtig bleibt, die **Frömmigkeit** (*εὐσέβεια*), ist **Tugend**, weil ebensosehr Wirkung des Geistes Gottes, als **Frucht eigener Uebung**. 1 Tim. 4, 7. 8. *Γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν.* Die Bedeutung aber der *εὐσέβεια*, welche in den folgenden Worten ausgesprochen ist: *Ἡ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης*, kehrt auch da wieder, wo sie, die Frömmigkeit, als unmittelbare Wirkung und Erscheinungsform, wie als nächstes Ziel der Gnadenmittheilung auftritt. Vgl. Tit. 2, 11. *Ἡ χάρις τοῦ θεοῦ — — παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα — — σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.* Denn die *ἀλήθεια* ist *ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν.* Tit. 1, 1. Es ist die *θεῖα δύναμις* eine: *πάντα ἡμῖν τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένη.* 2 Pet. 1, 3. Vgl. *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία* 1 Tim. 6, 3. (Der ausschließende Begriff des Wortes Frömmigkeit für unsere Beziehung zu Gott gebraucht, ist nicht der ursprüngliche. **Luther** unterscheidet noch eine gedoppelte „Frömmkeit". Die eine ist jede menschlich-bürgerliche Ehrbarkeit. Von der andern heißt es: „Diese fähret und schwebet hoch und weit über Alles, was auf Erden ist; geht mit keinen Werken um. Denn wie kann sie Werke haben, weil Alles, was der Leib thun kann und Werk heißet, bereits in der andern Gerechtigkeit gehet? Das ist nun die, so man heißet Gottes Gnade und Vergebung der Sünden — welches nicht ist eine irdische, sondern himmlische Gerechtigkeit, nicht unsers Thuns und Vermögens, sondern Gottes Werk und Geschenk." Vgl. den Sermon von der dreifachen Gerechtigkeit vom J. 1518. Th. X. S. 1506 flg. und Kirchenpostille 1. Theil. W.W. Th. XI. S. 2300 flg.)

§. 38. a. Das Wesen wahrer christlicher Frömmigkeit.

Das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit und die Bedingung, unter welcher sie allein als wahr anerkannt wer-

den kann, liegt darin ausgesprochen, daß christliche Frömmigkeit nur als die Stimmung eines Wiedergeborenen und Bekehrten gedacht werden kann. Nur wo die Gnadengemeinschaft wirklich eingetreten ist, ist auch die Frömmigkeit denkbar, die jener Erbauung zu dienen vermag, welche Grund und Ziel aller christlichen Thätigkeit und hiemit vor Allem der Frömmigkeit ist.* Und nur, wo die Frömmigkeit Ausfluß wirklichen Erbautseyns ist und ebenso Nichts als Erbauung im vollen Umfang dieses Wortes begehrt und erstrebt, da ist die Frömmigkeit eine lautere, lauter hangend an dem Lebensquell der Gnadenverheißung, an den Gnadenmitteln der Offenbarung, an dem Gnadenzwecke der Erscheinung Christi; nur da ist sie lautere Lebenserscheinung jenes Lebens, das aus Gott kommt und den ganzen Menschen umfaßt, lauteres, einfältiges Herzensanliegen für jene Herzenserfahrung, in welcher wir durch die Gnade Gottes in Christo Jesu hienieden in das Reich seiner Liebe versetzt werden. Wo dagegen zur Richtung auf das Heilsgut als höchstes Gut des Lebens und zum Gebrauche der gottgesetzten Gnadenmittel nicht der wirkliche Besitz des Heils kommt, da allein ist nicht in Wahrheit christliche Frömmigkeit oder Frömmigkeit eines wahrhaftigen Christen; da ist nur Frömmigkeit des Suchens und Ahnens, wenn nicht die Frömmigkeit unwahrhaftigen und unwahren Aberglaubens.**

* Das Wesen wahrer Frömmigkeit, welches aus dem Wesen und der Eigenthümlichkeit des Heilsbesitzes von selbst hervorgeht, erhält eine weitere Bestimmung durch seinen untrennbaren Zusammenhang mit dem biblischen Begriff der Erbauung (*οἰκοδομή*). Dieser *οἰκοδομή* ist jede Aeußerung geistlicher Begabung und frommer Gesinnung in der christlichen Gemeinschaft unterzuordnen. *Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.* 1 Cor. 14, 26. Sie bildet die Schranke der christlichen Freiheit. *Πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ* 1 Cor. 10, 23. Sie ist das Ziel christlicher Bezeugung in Wort

und Werk. Eph. 4, 29. λόγος — — εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομήν. Röm. 14, 29. διώκωμεν — τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους, 15, 2. ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν. Jud. 20. ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς. Der οἰκοδομή gilt daher auch die besondere christliche Thätigkeit, wie die des Lehrers Eph. 4, 12. Das erbauende Element ist dasselbe, welches die Seele des Glaubens ist, nämlich die Liebe 1 Cor. 8, 1. ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. Die fromme Liebe ist eine erbauende, in wiefern ihr Streben und ihre Wirksamkeit dem Leibe der christlichen Gemeinschaft gilt Eph. 4, 12. οἰκοδομὴ τοῦ σώματος. Vgl. ebendas. V. 16. Daher die Ueberordnung dieser Beziehung auf die christliche Gemeinschaft über das bloße: Ἑαυτὸν οἰκοδομεῖν 1 Cor. 14, 4. Aber die Einwirkung auf das Ganze setzt voraus, daß der Einzelne selbst bereits ἐποικοδομηθείς ist, nämlich: ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι. Eph. 2, 20—22. Und eben deßhalb fällt in diesem Streben der christlichen Frömmigkeit abermals die Wirksamkeit des göttlichen Geistes mit der Thätigkeit der von ihm durchdrungenen Menschenseele zusammen; es ist die Erbauung in gleicher Weise Wirkung Gottes, wie des von Gott Erlösten. Act. 20, 32. παρατίθεμαι ὑμᾶς, ἀδελφοί, τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, τῷ δυναμένῳ ἐποικοδομῆσαι καὶ δοῦναι ὑμῖν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν. So ist Erbauung eigentlich eins mit der Förderung und Erhaltung der ganzen Persönlichkeit im Reiche Christi, nur daß der Ausbruch vorzugsweise diese Wirkung nach der Seite bezeichnet, nach welcher sie von den Christen selbst als den berufenen Bauleuten am großen Bau ausgeht; es ist eine Wirkung, welche im Einzelnen dem Ganzen und im Ganzen dem Einzelnen gilt, und da, wo sie dem Einzelnen gilt, nicht dieser oder jener Seite seines Geisteslebens, sondern der Gesammtheit seiner Geistes- und Lebensbeziehungen. Die Fülle dieses biblischen Begriffes ist wohl von der einseitigen Beschränkung zu unterscheiden, in welcher vielfach eine spätere Redeweise das Wort Erbauung und erbaulich gebraucht hat.

** Wenn gesagt wird, daß nur die Frömmigkeit dessen, welcher bereits erbaut ist, und nur wieweit sie Erbauung begehrt, als die wahre, lautere und einfältige gedacht werden könne, so ist das ganz dem Satze gleich, daß nur die Frömmigkeit christlich sey, welche aus christlicher Gewissenhaftigkeit fließt. Was dies heiße und wie hierin bereits die Lauterkeit und Einfalt der Frömmigkeit liege, darüber s. §. 34. und die Anm. So wenig der subjektive Ernst eine Frömmigkeit zur christlichen macht, so wenig ist sie christlich blos um des Objektes willen. Sie ist allerdings unchristlich, wenn sie außer Beziehung zur Gnade Gottes in Jesu Christo steht; aber sie ist ebenso wenig damit christlich, daß sie sich überhaupt in Beziehung zur Gnade Gottes in Jesu Christo setzt. Es kommt Alles auf die Art dieser Beziehung an. Und diese Art wird nur dann als Realisirung des Willens Gottes in Jesu Christo betrachtet werden dürfen, wenn sie Verwebung und Verknüpfung aller Geistes- und Lebensbeziehungen mit den Gesammtbeziehungen des Erlösers zu seinem Reiche geworden ist. *Πᾶν ὅ, τι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* Col. 3, 17. Dieß Eingehen des Gesammtlebens auf die Gesammtbeziehung der im „Namen des Herrn Jesu" offenbar gewordenen Lebensnorm und Lebenskraft erweist seine lautere Einfalt vor Allem am göttlichen Objekte, indem sie, im Gegensatz zu jedem *πιστεύειν παρὰ τὸ εὐαγγέλιον*, zu jeder *ἐθελοθρῆσκεια* (Gal. 1, 8. Col. 2, 23.), in bestimmter und selbstbewußter Erkenntniß die im Worte der Gnade gegebene Norm und Schranke heilig hält (*ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει* Joh. 14, 23. *εἴ τις μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, τετύφωται μηδὲν ἐπιστάμενος.* 1 Tim. 6, 3.). Aber dieselbe lautere Einfalt erweist ihre Macht auch in den Zuständen des Subjekts, indem dieses, den Zweck des Wortes nicht minder als das Wort selbst heilig haltend, das Geheimniß der Liebe nicht zu bloßer Erkenntniß, sondern für die Fülle ungetheilter, herzinniger, heiliger Gegenliebe geoffenbart weiß. 1 Joh. 5, 20. *Καὶ οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν· καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος.* Daher der Gegensatz

jener Frömmigkeit, welche auf Herzensglauben (*καρδίᾳ πιστεύειν* Röm. 10, 10.) ruht, zur Frömmigkeit des Scheins (*μόρφωσις τῆς εὐσεβείας* 2 Tim. 3, 5), zum Mundwerk des Frommthuns (Matth. 6, 5.), zur Profession der Frömmigkeit aus Nebenzwecken (*νομίζειν πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν* (1 Tim. 6, 5.). Daher die herzensgläubige Frömmigkeit ebensosehr freudige Zuversicht, *παῤῥησία* (Hebr. 10, 35. ihre Wurzel Eph. 3, 12. die Nothwendigkeit ihres Bestandes Hebr. 3, 6.) im Gegensatz zur Kleingläubigkeit im Leiblichen und Geistigen (Typus Matth. 14, 31. 8, 26. vgl. 6, 30. 1 Pet. 5, 7.) und zur Knechtesfurcht und der Furcht der Verlornen (Röm. 8, 15. *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον*. Jac. 2, 19. *καὶ τα δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι*) ist, als auf der andern Seite bei aller Freudigkeit heiliger Ernst (1 Petr. 1, 17. *καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροςωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε*. Phil. 2, 12. *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε*, Vgl. §. 16. Anm. *). Daher endlich jene Einfalt der Frömmigkeit, in der man sich bei aller Bestimmtheit, Fülle und Tiefe der Erkenntniß die Kindesmündigkeit, jenes *νήπιον εἶναι*, bewahrt, welchem allein die Geheimnisse des Reiches Gottes geoffenbart werden (Matth. 11, 25.), im Gegensatze zur unreifen und hoffährtigen Anticipation künftigen Schauens (*νοσεῖν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας* 1 Tim. 6, 4, *ἃ [μὴ] ἑώρακεν ἐμβατεύων εἰκῆ, φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*. Col. 2, 18.).

Wo das nicht ist, da kann immer Frömmigkeit im subjektiven Sinne des Wortes seyn; denn nicht den Aberglauben, sondern die Frömmigkeit der Athener meint der Apostel, wenn er zu ihnen sagt: *Κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ*. Act. 17, 22. Aber die Frömmigkeit bleibt nichts desto weniger, wo sie nicht die Zeichen der Wiedergeburt und Bekehrung trägt, eine Frömmigkeit welche ihr wahres Objekt entweder noch nicht hat, oder wieder verloren hat, es entweder blos sucht, oder sich dem Unwahren zukehrt. Wenn z. B. der Stoiker die beständige Rede von Gott, das stetige Denken an Gott fordert, wenn sie sagen: *ἀνανεούσθω σοι ὁ περὶ θεοῦ λόγος καθ' ἡμέραν μᾶλλον ἢ τὰ σιτία· συνεχέστερον νόει τὸν θεὸν ἢ ἀνάπνει* (Epict. Fragm. ap. Maxim. XLII.),

oder ἐὰν ἀεὶ μνημονεύῃς, ὅτι ᾧ ἐργάζῃ κατὰ ψυχὴν ἢ σῶμα θεὸς παρέστηκεν ἔφορος, ἐν πάσαις σου ταῖς προσευχαῖς καὶ ταῖς πράξεσιν οὐ μὴ ἁμάρτῃς· ἕξεις δὲ τὸν θεὸν σύνοικον (Antonin. I, 44.), so ist das Form der Frömmigkeit zugekehrt einem unwahren und unwirklichen Gott.

§. 39. b. Die christliche Frömmigkeit in ihrer nächsten Erscheinung.

Die nächste Erscheinung christlicher Frömmigkeit, der Form nach verschieden, hat ihren wesentlichen Charakterzug darin, daß sie nach Außen hin direkt bezeugen will, wie der Zeugende und Bekennende die Heilsgemeinschaft als die höchste Beziehung und das höchste Gut des irdischen Lebens anerkenne.* Der wesentliche Charakterzug dieser Bezeugung bleibt derselbe, ob das Bekenntniß in Zeichen, oder Wort, oder That,** ob es in freigewählter Form oder in Form eines Bekenntnisses stattfinde, welches, wie der Eid oder das Märtyrerthum, durch Fügung einer irdischen Macht und Gewalt auferlegt ist.*** In allen diesen Fällen aber ist die Bezeugung nach Außen ebenfalls nur dann Erscheinung wahrer Frömmigkeit, wenn der Zweck der That, nach welchem sie der Erbauung dienen will, mit dem rechten Zustande des Handelnden zusammenfällt, d. h. wenn der Bekennende Wiedergeborner und Bekehrter ist und aus dem Geiste der Wiedergeburt und Bekehrung heraus sein Zeugniß ablegt. Nur da liegt es wie in der Handlung, so im Handelnden selbst, daß von der Bezeugung alles falsch Selbstische d. i. jegliche Art ausgeschlossen bleibt, in welcher man die Ehre Gottes und das Frommen der Gemeinschaft gegen die Interessen des eigenen Ich hintansetzt.

* Was man cultus externus nennt, kann von ethischem Gesichtspunkt aus seine Bedeutung und Wahrheit nur als Erschei-

nung eines wahrhaftigen cultus internus haben. Es soll damit nicht geläugnet werden, daß die Uebung des cultus externus auch wieder als Mittel zur Förderung des verborgenen Geisteslebens dienen könne. Aber in diesem Hinzukommenden liegt weder das Wesen, noch die Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Bezeugung nach Außen. Diese ruht vielmehr einzig auf der Wirklichkeit des Thatbestandes, daß: Ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. Matth. 12, 34. 35. Vgl. Röm. 10, 10. καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. Daher kann auch in der ethischen Bestimmung, was wahre Erscheinung christlicher Frömmigkeit sey, abermals zunächst nur vom Zustande des Individuums ausgegangen werden. Daß man jedoch nicht bei dem Individuum und seiner individuellen Beziehung zur Heilsgemeinschaft stehen bleiben könne, ergiebt sich aus der Stellung des Christen zum Reiche Gottes und kommt in seiner Einwirkung auf die Gestalt der erscheinenden Frömmigkeit unter §§. 46. 47. zur Sprache. Aber auch hier ist die Grundlage wahrer Frömmigkeitsbezeugung nicht die Wahrheit und Wirklichkeit des Reiches in seinen Beziehungen zum Einzelnen, sondern die Wahrheit und Wirklichkeit der Gliedschaft des Einzelnen in seinem Verhältniß zum Ganzen der Reichsgemeinschaft. In analoger Weise macht nicht Staat und Gesetz den Bürgergehorsam zum wahren Gehorsam, sondern die Unterthanentreue und Gesetzlichkeit der individuellen Gesinnung.

** Die Gleichstellung der Form in Bezug auf den wesentlichen Charakter der erscheinenden Frömmigkeit will nicht den verschiedenen Formen auch gleiche Bedeutung beilegen. Die Form vielmehr ist das den Umständen Entsprechende, je nach Umständen wird das Zeichen, oder das Wort oder die That einander entweder begleiten oder vertreten. Das wesentlich Wichtige besteht nur darin, jeder Form je nach ihrer Weise ihre Bedeutung zuzuerkennen. Man kann das Wort, die That, als das Bezeichnendere, Bestimmtere, Umfassendere dem Zeichen und Symbol überordnen. Wiederum aber kann der Mangel des Zeichens und der symbolischen Handlung auf einen Mangel an dem Wort oder an der That hinweisen. In Wahrheit ist das Zeichen und Symbol, wo es nicht den unfreiwilligen Mangel unmittelbarer Aeußerung des Geisteslebens vertritt, nur Ausdrurck dafür, daß der Mensch seinen höchsten Lebensbezie-

hungen sich mit Leib und Seele angehörig weiß, daß er nicht halb, sondern daß er ihnen ganz zugethan ist. In diesem Sinne ist es nicht willkührlich hervorgerufen, sondern nur natürlich, daß der Betende die Hände faltet und das Knie beugt, daß der Segnende die Hand auflegt. Man wird jedesmal finden, daß, wo das Gemüth den höchsten Beziehungen entfremdet ist, auch ein Widerstreben sich zeigt, in leiblicher Handlung darzuthun, was seine Wahrheit nur als symbolischer Ausdruck geistiger That oder als Aktion des ungetheilten, ganzen Menschen hat. Daher die Bedeutung der Kniebeugung (Phil. 2, 10.), des Aufhebens der Hände im Gebet (1 Tim. 2, 8.), des Handauflegens in der Segnung (Matth. 19, 13. 1 Tim. 5, 22.). Dem Zeichen aber, dem Wort, der That, welche als nächste Erscheinung der christlichen Frömmigkeit gelten dürfen, ist das gemeinsam, daß sie Bekenntniß sind. Das Bekenntniß nun ist christliches Bekenntniß, nicht als eine That des Menschen für Gott, sondern als eine That Gottes durch Menschen, als ein von Gott nach seiner Gnade in Jesu Christo hervorgerufenes Zeugniß göttlicher Wirksamkeit auf Erden. Nur in diesem Sinne ist die Verherrlichung Gottes durch seine Kreatur, wie sie von Gott gewollt ist, so auch Erscheinung seiner eigenen Herrlichkeit an und durch Menschen. Vgl. Röm. 1, 21. Eph. 3, 21. mit Ps. 92, 5. 105, 1. 2. Zu wem sich Gott bekannt hat, der bekennt sich zu ihm; und wer sich zu ihm bekennt, zu dem bekennt auch er sich. *Οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, 1 Cor. 12, 3. *Πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου ἐν τοῦ οὐρανοῖς.* Matth. 10, 32. vgl. Luc. 9, 26. 12, 8. Bei dieser Beziehung des Bekenntnisses auf die Wirksamkeit Gottes im Bekennenden und auf seine Stellung zu denen, vor welchen bekannt wird, ergiebt sich auch die Beschränkung, unter welcher der Unterschied zwischen dem freien Bekenntniß und dem durch höhere Fügung nothwendig gewordenen gilt. In dem Sinne ist kein christliches Bekenntniß frei, daß man es als eine unbedingte Selbstthat des Individuums, als eine Sache unbedingter eigener Wahl und Entscheidung betrachten dürfte. Nur ist im gewöhnlichen Lebensverhältniß die Form des Bekenntnisses insofern frei, als je nach dem Verhältniß des Individuums zu Gott,

nach seiner geistlichen und natürlichen Begabung und nach dem Verhältniß zu Menschen und Umständen in verschiedenen Formen die eine Frömmigkeit erscheinen kann, während bei dem Eide und dem Märtyrertode die Form des Bekenntnisses selbst nur die eine, durch höhere Fügung mit Nothwendigkeit auferlegte ist. Deßhalb wird auch in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen die Freiheit und Wahrheit christlichen Bekenntnisses darin bestehen, daß die That und Erscheinung der Frömmigkeit, wie die Frömmigkeit selbst, sich innerhalb der Schranken der „Erbauung" bewegt. S. §. 38. Daraus geht aber weiter hervor, daß das Wesen und die Wahrheit christlichen Bekenntnisses gar nicht blos von dem Inhalte des Bekennens und der Thatsache des Bekenntnisses nach dessen Beziehung zur objektiven Wahrheit, sondern ebensosehr von der Gesinnung des Bekennenden abhängt, in welcher das wahre Bekenntniß auch nur dem Zwecke des Bekenntnisses, nämlich jener Ehre Gottes gilt, deren Herrlichkeit auf Erden im Reiche Christi wohnt. Es wird daher ein wahrhaft christliches Bekenntniß nicht bekannt, um zu bekennen, sondern um in Selbstverläugnung am Reiche Christi zu bauen. So wenig ist der Inhalt des Bekenntnisses an sich Zeichen eines wahrhaftigen Christen und eines christlichen Bekenntnisses, daß in der Schrift dasselbe Bekenntniß, welches uns Johannes unter gegebenen Umständen und Gegensätzen als zureichendes Zeichen eines wahren Jüngers Jesu kennen lehrt (*ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· Πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*, 1 Joh. 4, 2. 3.), uns auf der andern Seite auch als ein Bekenntniß der Dämonen begegnet (*ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν κράζοντα καὶ λέγοντα· Ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Luc. 4, 41. Vgl. Matth. 8, 29.). Das Dämonische ist da allein gewichen, wo das Bekenntniß Bekenntniß jenes Glaubens ist, zu dessen Natur es gehört, Liebe und Hoffnung, Lauterkeit und Einfalt, Weisheit und Klugheit zu seyn. Dies erscheint am Bekenntniß in der Art, daß statt des blinden und eiteln Vordrängens zum Bekenntnisse, statt des Eifers mit Unverstand (Röm. 10, 2.), statt des Eifers ohne Liebe (9, 54.), der Christ den Anlaß als göttlichen Wink abwartet, der ihn zum Bekenntniß auffordert und das Bekenntniß in ebenso großer Furcht vor Gott, als Sanftmuth

gegen Menschen ablegt, unbeschadet des Bewußtseyns, mit solchem Bekenntniß auch einer von Gott in Christo abgefallenen Welt richtend gegenüber zu stehen. Marc. 8, 38. Ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν κτλ. 1 Pet. 3, 15. ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου. Die besondere Verheißung, deren sich Bekenner in besonderer Bedrängniß erfreuen dürfen s. Matth. 10, 19. 20.

*** Der Eid hat, dem Wort und der Sache nach, seine Sanktion nicht nur im Allgemeinen aus Luc. 1, 73., sondern speciell in Anwendung auf die Eidesleistung von Seiten der Menschen zu menschlichen Zwecken Hebr. 6, 16. 17. Denn dort erscheint eben der menschliche Eid nur als die niedrigere Analogie eines höheren göttlichen Verhältnisses. Das Mißverständniß der Stelle Matth. 5, 33—37. und ihrer Wiederholung bei Jac. 5, 12. erweist sich als solches nicht nur durch seinen Widerspruch mit dem Zusammenhange der Rede und der Beschaffenheit der einzelnen dort angeführten Schwurformeln, welche sammt und sonders nicht den Charakter eines Bekenntnisses, d. h. einer Berufung auf den lebendigen Gott tragen, sondern auch durch den Widerspruch mit der Stellung Jesu Christi zu dem alttestamentlichen Gesetze überhaupt. Was der Herr, der Geber des Gesetzes, im A. Bunde geboten hat, daß man nämlich in seinem Namen schwöre (5 Mos. 6, 13. 10, 20. 2 Mos. 22, 11.), das kann der Herr, der Erfüller des Gesetzes, im N. Bunde nicht verbieten, ohne das Gesetz zu zerstören, statt es zu erfüllen. Vielmehr besteht die Erfüllung eben darin, daß das Gesetz gebot, ohne daß es vom Gesetz aus recht erfüllt zu werden vermochte, während mit dem Evangelium das gekommen ist, wodurch auch das Gebot des Eides seine wahre Erfüllung findet. Das ist aber, was der Prophet Jeremias (4, 1. 2.) mit den Worten bezeichnet, daß Israel allein dann, wenn es zum Herrn sich bekehrt, recht und heilig schwören werde: so wahr der Herr lebt. Was im Evangelium Matthäi verboten wird, das sind die leichtfertigen Schwurformeln ungöttlicher Gesinnung. Ihnen gegenüber dient das einfache Ja und Nein als Aus-

druck lauterer Wahrhaftigkeit. Der Weisheit und Liebe des Christen bleibt es überlassen, wo zur einfachen Bejahung die weitere Betheurung hinzutreten dürfe und müsse, wie des Apostels Beispiel zeigt, vgl. 2 Cor. 11, 11. 31. Gal. 1, 20 u. a. St. Das Anrufen aber der Zeugschaft Gottes als des Allwissenden hat eben ihre Berechtigung und Wahrheit wiederum nur im lautern Bewußtseyn des Anrufenden. *Οὐ γάρ ἐσμεν*, sagt der Apostel, *ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ, κατενώπιον τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν.* 2 Cor. 2, 17. „Wenn wir schwören, fassen wir allezeit zwei Dinge zusammen, nämlich daß wir Gott um Hülfe und Schutz anrufen und die Strafe über uns selbst fluchen. Als wollten wir sagen: Als mir Gott helfe oder nicht: so ich den Eid halte, wolle er mir gnädig seyn; wo ich aber damit Jemand betrüge, so strafe er mich. Solches ist ein sehr schöner Gottesdienst und Anrufung. Denn wer da schwört, der bekennet, daß er Gott um Gnade und Gunst anrufe und von ihm warte, daß er ihn schützen und ihm helfen wolle und daß er ihm selber göttliche Rache und Strafe fluche, wo er mit dem Eid Jemand betrüge". Luth. Ausl. zur Genesis Kap. 22. Th. I. S. 2507. „Alle Gottesdienste sind gottlose, welche ohne Befehl Gottes unternommen und eingesetzet werden. — Es ist nicht verboten, sondern geboten zu schwören: So wahr der Herr lebet. 5 Mos. 6, 13. Es gehöret zu der Ehre Gottes, ihn als zum Gezeugen der Wahrheit anzurufen und empfinden, daß er auf unsere Händel sehe und, so du darinnen etwas wider dein Gewissen thuest, daß er dich darum richten will." Ders. Ausl. des Proph. Hosea Th. VI. S. 1759. Vgl. namentlich auch denselben in der Ausl. von Matth. 5. Th. VII. S. 681—683, wo er von dem Eide, nicht nur als dem nach Gottes Wort der Obrigkeit schuldigen Gehorsame, sondern auch von ihm als einer freien Liebesthat redet, wie „wenn ich Jemand sehe in geistlichen Nöthen und Gefahr, schwach im Glauben oder verzagten Gewissens oder irrigen Verstandes u. dgl., da soll ich nicht allein trösten, sondern auch dazu schwören, sein Gewissen zu stärken und sagen: So wahr Gott lebt und Christus gestorben ist, so gewiß ist dies die Wahrheit in Gottes Wort u. s. w. — Desgleichen auch, wo man den Nächsten entschuldigen und seine Ehre retten soll wider

böse, giftige Mäuler, da mag man auch sagen: Man thut ihm vor dem lebendigen Gott unrecht u. dgl. Denn das ist alles Gottes Name wohl gebraucht, zu Gottes Ehren und der Wahrheit, und des Nächsten Heil und Seligkeit."

Der Eid selbst aber ist etwas Anderes, als die christliche Betheuerung und das christliche Bekenntniß im Allgemeinen, obwohl er seinem generellen Begriffe nach mit beiden zusammenfällt. Denn in der Betheuerung des Eides, welche zugleich Bekenntniß des eigenen Glaubens an den allwissenden Heiland und Richter der Welt ist, setzt der Bekennende den höchsten Richter selbst als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit ein und legt eine feierliche Verzichtleistung auf Gottes Gnade im Falle der Unwahrheit oder Nichterfüllung der eigenen Worte kraft des Eides nieder. Hieraus ergeben sich die Bedingungen rechter, d. h. christlich frommer Eidesleistung und Eideserfüllung von selbst. Die erste Bedingung ist, daß der Eid nur kraft berechtigter Aufforderung geleistet werde. Gilt dem Bekenntniß überhaupt, daß es in Folge gegebenen Anlasses eintrete, wie vielmehr gilt dasselbe von dem feierlichen, inhaltsschweren Bekenntniß des Eides. Die Berechtigung aber zur Anforderung des Eides wird je nach der Art und Weise vorhanden seyn, in welcher es auf Erden und in menschlicher Gemeinschaft menschliche Träger göttlicher Gewalt und Ordnung giebt, welche an Gottes Statt und in Gottes Namen berufen sind, wie im Angesichte Gottes Zeugniß des eigenen Herzensglaubens zu verlangen. Die zweite Bedingung christlicher, d. h. sittlich untadeliger Eidesleistung ist, daß der Schwörende in Wahrheit Bekenner, d. h. daß sein Eid der Ausdruck einer wahrhaftig ihm innewohnenden Glaubenshoffnung sey. Die dritte Bedingung ist, daß die Verpflichtung, welche er unter seinem Bekenner-Eide eingeht, eine solche sey, zu welcher sich der Gott selbst bekennen kann, welchen der Schwörende bekennt. Um des Eides willen gottwidrige Verpflichtungen erfüllen wollen, hieße nur, den begonnenen Frevel zur frevelhaften Vollendung führen, zum ersten Frevel den zweiten fügen. Nichterfüllung des Beschworenen ist in solchen Fällen nicht Bruch eines gottwohlgefälligen Eides, sondern reuiger Widerruf einer gottmißfälligen Eidesleistung. Wirklicher Meineid dagegen, d. h. Bruch beschworener, gottwohlgefälliger Verpflichtung, Lüge unter eidlicher Betheuerung der Wahrheit,

ist darum eine so specifisch grauenhafte Sünde, weil sie die erklärteste, bewußteste Form der Verhöhnung der Gnadengemeinschaft, eine Verzichtleistung auf die Gnade Gottes in Jesu Christo ist, welche man preisgiebt, indem man sich zu ihr zu bekennen heuchelt. „Schwören heißt bekennen, daß Gott ein Schützer und Helfer sey. Thust du aber einen solchen Eid, so hast du hiemit Gott verleugnet und seinen Zorn und Ungnad auf deinen eigenen Kopf gereizet und gezogen.“ Luth. zur Genesis a. a. O. Vgl. auch dens. im groß. Catech. zum 2. Gebot.

Von Gelübden hier zu reden, wäre nur soweit Anlaß, als solche etwa zugleich eidlich gelobte seyn könnten. Ihr Unterschied vom Eid würde darin bestehen, daß das eidliche Gelübde That reiner Selbstbestimmung, der Eid Folge einer von Außen gegebenen Nothwendigkeit und Verpflichtung wäre. Je weniger aber der Eid Sache der eigenen Wahl und Willkühr, sondern immer in „Gottes Wort“ gefaßt seyn soll, um so mißlicher steht es mit der ethischen Zulässigkeit eidlicher Gelübde überhaupt. Ja auch das nicht eidliche Gelübde kann im christlichen Leben höchstens als Schwachheit Duldung finden, ist aber auf dem Gebiet der Wiedergeburt zur Freiheit, also auf dem christlichen Lebensgebiet, ohne allen ethischen Werth. Nur wo das Leben unter dem Gesetz steht, da steht auch das Gelübde als eine Art, den eigenen Entschluß, den eigenen Willen in ein bindendes Gesetz zu wandeln, im Einklang mit der allgemeinen Lebensnorm. Daher die Gelübde im A. Bunde und die Nachklänge dieses Verhältnisses im Leben des Apostels Paulus (Act. 18, 18. 21, 24.), obwohl bereits die dort erzählten Hergänge den Charakter einer Erfüllung der gesetzlichen Weise als religiöser Sitte oder als Rücksicht der Liebe auf die Schwachheit des Nächsten an sich tragen. Wo solche Rücksichten wegfallen, da wird sich nirgend das Gelübde als eine Frucht des eigentlichen evangelischen Lebens erkennen lassen. Denn was der absolute Wille Gottes in Christo über jeden Christen will, das kommt im Christen zur Erfüllung durch den Geist der Freiheit, zu welchem er in der Taufe wiedergeboren ist. So weit sich also an dies geschenkte Gut eine Verpflichtung der Bewahrung und des Gebrauchs knüpft, hat man mit Recht gesagt, daß in der Taufe bereits jenes Gelübde gegeben sey, kraft dessen der Christ das Ge-

setz Gottes in allen seinen Punkten zu erfüllen sich gedrungen weiß. So weit aber besondere Fügungen und individuelle Gaben oder individueller Mangel dem einzelnen Christen ein besonderes Verhalten vorschreiben, d. h. so weit consilia evangelica im wahren Sinne des Wortes sein Verhalten bestimmen, so weit soll eben dieser Bestimmungsgrund, die Erkenntniß dieser besondern Fügung und Führung Gottes allein das Motiv des Handelns oder der freien Erfüllung seyn. Sich in dem Walten freier Liebe durch Gelübde binden, kann demnach nur als Furcht vor der Schwachheit und Widerspenstigkeit des eigenen Herzens erklärt und entschuldigt werden; ist, soweit es in diesem Sinne geschieht, zulässig, in jedem andern Sinne verwerflich, und ist jedenfalls ein Herabsteigen zu einer Stufe, welche der aus Christo zur Freiheit Geborne überwunden haben sollte. Hirscher bringt freilich auch das Gelübde in Zusammenhang mit seiner „sittlichen Virtuosität", und sagt: „Wer sich selbst nur einigermaßen kennt, muß fürchten, daß er wieder umschaue und sein Herz theile. Um demnach aller Unentschiedenheit und Halbheit ein Ende zu machen, um in höchster Sammlung seiner Kraft die ideale Bahn zu ergreifen, um ewig (?) jedes etwaige Schwanken und Umschauen von vorn herein abzuschneiden, haben sich Tausende eines, auch von der Kirche genehmigten, ja ausgezeichneten Mittels bedient, des Gelübdes." (II, 397.) Dagegen ist, von allem Andern abgesehen, einfach mit Luther's Thesen von den Gelübden (vom J. 1522. WW. Th. XIX. S. 2042 fg.) zu sagen: „Die evangelische Freiheit ist göttlichen Rechtens und ein göttliches Geschenke. Sie bringt mit sich, daß man sich an kein Werk, Ort, Sache und Person nothwendig hänge. Sondern daß der Gebrauch aller solcher Dinge, wie sie sich uns dargeboten haben, frei bleibe. — — Das weiß sie wohl, daß man nur einzig und allein dem Worte der Gnaden nothwendig anhangen müsse. — Es hat also keine Creatur ein Recht an diese Freiheit. — Daraus folgt, daß die Gelübde so beschaffen seyn müssen, daß sie nicht mit der Freiheit streiten. — Es fragt sich nicht, was gut oder besser sey, sondern was geschehen und nicht geschehen müsse. — Wie man weder das Gute um des Bessern willen zu verderben hat: also soll man noch viel weniger dem Nothwendigen um deßwillen, das nicht nothwendig ist, Ge-

walt anthun. Und also auch weder das Beste um des Bessern, noch das Bessere um des Guten willen aufheben. — Ueberdieß haben wir Alle uns in der Taufe durch das vornehmste Gelübde zu dieser Freiheit verbunden. Derohalben dürfen wir dieses Gelübde durch ein anderes ja nicht zu nichte machen, uns dessen berauben und demselben andere Gelübde an die Seite setzen. Sonst würde ein Gelübde dem andern, und das Gebäude dem Grund entgegenstehen. Alle streiten die geistlichen Gelübde schnurstracks mit der Tauf und mit dem heil. Evangelio." — Daß alle Gelübde nichtig sind, welche sich nicht innerhalb der Schranke christlicher Frömmigkeit und der Erbauung seiner selbst und des Nächsten halten oder in welchen man dem Worte Christi und dem Geiste der Wiedergeburt Widersprechendes gelobt, versteht sich von selbst. Vgl. auch hier Luther in den eben angeführten Thesen und in der Schrift: Von den geistlichen und Klostergelübden vom J. 1522. WW. Th. XIX. S. 1808 fg.

Das Märtyrerthum unterliegt in seiner Bedeutung und Wahrheit denselben Schranken, wie das Bekenntniß überhaupt und der Eid insbesondere. An sich betrachtet ist das Märtyrerthum, da man mit Dahingabe des eigenen Lebens bezeugt, daß man die Gemeinschaft mit Gott in Christo lieber hat, als das eigene Leben, die höchste und letzte Form des Bekenntnisses zu Christo. Ueber dieses Bekenntniß hinaus geht keine Form der Selbstverläugnung auf Erden und in seiner Art ist das Märtyrerthum in ausgeprägtester Gestalt Dahingabe Desselben an Christus, was Christus für uns dahingab. Daher *δοξάζειν τοίῳ θανάτῳ τὸν θεόν*. Joh. 21, 19. (Vgl. Apokal. 17, 6. *τὸ αἷμα τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*, und 19, 1. 2. *ἀλληλούϊα κτλ. ὅτι ἐξεδίκησε τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ* —.) Aber wie man nicht durch Leiden des Todes überhaupt zum Märtyrer wird, sondern dadurch, daß man als Bekenner Jesu den Tod leidet, so stehet die Wahrheit und Christlichkeit des Märtyrerthums selbst nicht in der Thatsache des Leidens, sondern in der Gesinnung des Leidenden. Und die christliche Gesinnung bestehet nicht darin, überhaupt und bei jedem Anlaß das Todesleiden um des Bekenntnisses Jesu willen zu suchen, sondern dem Leiden um Jesu willen sich dann zu unterwerfen, wenn man den Tod als eine vom Herrn gefügte Nothwendigkeit erkannt hat,

welcher man sich nur unter Verletzung des christlichen Gewissens, der Selbstverläugnung und der Erbauung seiner und des Nächsten entziehen könnte. Wo das nicht der Fall ist, da ist Uebernahme des Leidens selbstische Willkühr. In Selbstsucht leiden ist aber eben so unchristlich, als in Selbstsucht das Leiden fliehen. Märtyrerthum aus Eitelkeit und Flucht des Märtyrerthums aus Feigheit stehen auf derselben Linie der Verkehrtheit, nur am entgegengesetzten Ende derselben. Umgekehrt wird daher je nach Umständen dem Christen aus dem einen Geiste der Selbstverläugnung heraus bald Flucht, bald Leiden des Märtyrertodes als Wille des Herrn und als dienlich den Zwecken seines Reiches erscheinen. So entzog sich der Herr selbst dem Todesleiden, bevor seine Stunde gekommen war. (Marc. 3, 7. u. s. w. vgl. mit Joh. 17, 1.). So geschieht es, daß in derselben Rede, in welcher Jesus der Selbstsucht gegenüber verlangt, auch das eigene Leben nicht lieber zu haben, als den Herrn, daß er ebendaselbst seinen Jüngern gebietet, sich den Verfolgungen in Israel durch die Flucht von einer Stadt zu der andern zu entziehen, weil ihre Bestimmung ist, nicht umzukommen, bevor sie das Kommen des Herrn in seiner Macht geschaut haben. S. Matth. 10, 39. vgl. mit V. 23. Ebenso wird Joh. 10, 13. nicht die Flucht überhaupt als die Art eines schlechten Hirten, eines Miethlings bezeichnet, sondern die Flucht, wenn sie unter Umständen stattfände ähnlich jenen, in welchen der Herr, der gute Hirte, das Vorbild aller Hirten, sich befand. Gleichbleibende Aufgabe ist für den Hirten nur die, dem nahenden Wolfe, welcher die Heerde zerreißen will, bis zur Dahingabe des eigenen Lebens zu widerstehen. So wenig nun das Nahen des Feindes unter allen Umständen das leibliche Leben des Hirten bedroht, so wenig ist unter allen Umständen das geistliche Wohl der Gemeinde durch das leibliche Bleiben des Hirten bedingt. Nur wenn die Flucht des Hirten den Charakter trägt, daß in ihr durch Schuld des Hirten das geistliche Leben der Gemeinde dem Feinde preisgegeben wird, nur dann gilt es, wie Christus selbst that, lieber das eigene Leibesleben dahingeben, als durch die eigene Rettung das Seelenheil der Anvertrauten gefährden. In seiner Weise gilt aber, was vom Hirten zu sagen ist, von jedem einzelnen Gliede christlicher Gemeinschaft. Die That und das Leiden des Märtyrerthums hat nur so weit christliche

Wahrheit, als sie die That eines durch Wiedergeburt und Bekehrung in das Reich Gottes Versetzten ist, welchem das eigene Heil und das Heil der Gemeinschaft ein und dasselbe geworden ist, so daß alles Bezeugen und Bekennen des eigenen Glaubens ihm nur dann und nur so weit als wahr gilt, als in ihm das eigene Heil und das Heil der christlichen Gemeinschaft gleiche Berücksichtigung findet. Siehe die vortrefflichen Bemerkungen über falsches und wahres Christenthum bei Luther zu Joh. 7, 1. WW. Th. VII. S. 2213—15. 2320.

So zeigt es sich hier schon, daß auch nicht eine Gestalt, in welcher die christliche Frömmigkeit ihre nächste Erscheinung hat, nach ihrem Wesen erkannt und dargelegt werden kann, ohne daß in ihr Individuum und Gemeinschaft gleiche Berücksichtigung fänden, oder ohne daß in der Erscheinung der Frömmigkeit wiederkehrte, was ihr Wesen ausmacht, s. §. 38. Erscheinungen der Frömmigkeit daher, deren Charakter wäre, blos der individuellen Befriedigung in der Gemeinschaft mit Gott zu dienen, müßten schon von hier aus — welchen Schein auch immer sie haben mögen — als Afterfrömmigkeit bezeichnet werden.

§. 40. Die Bethätigung der christlichen Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden.

Es liegt in dem Wesen christlicher Frömmigkeit etwas, was ihr unmöglich macht, bei ihrer nächsten Erscheinung stehen zu bleiben. Diese Unmöglichkeit ist in und mit dem der Frömmigkeit innewohnenden Trieb und Ziele, der Erbauung, gegeben. Denn die Erbauung heischt die Förderung und Erhaltung nicht nur jener höchsten Beziehung, welche mit der eigenen Wiedergeburt eingetreten ist, nämlich der Gnadengemeinschaft des Geistes, sondern auch aller jener Beziehungen, welche an uns und Andern in diesem irdischen Daseyn bestimmt sind, dem höchsten Ziele sich dienend unterzuordnen. Daher hat die christliche Tugend der Frömmigkeit nicht blos die eine, nächste Form, sondern verschiedene, weitere Formen ihrer Bethätigung, welche

alle nur dem einen Zweck, der Erbauung des Reiches Gottes in der Erbauung seiner selbst und des Nächsten dienen, aber nach all' den Seiten hin, in welchen das Erdenleben und die menschliche Natur der erbauenden, bildenden Thätigkeit oder der Erziehung zum Reiche Gottes bedarf.*

* Die Unterscheidung von direkter und indirekter Bezeugung der christlichen Frömmigkeit hat ihre Bedeutung nur darin, daß man erkennt, wie das, was seiner thatsächlichen Erscheinung nach neben einander und in geschiedener Form besteht, der Wahrheit nach eines Wesens ist, Doppelgestalt eines und desselben Geistes, und insofern wechselseitige Ergänzung; aber nicht Ergänzung in dem Sinne, als ob zur Frömmigkeit und ihrer nächsten Erscheinung noch etwas Anderes hinzukommen müßte, was seinem Wesen nach nicht Frömmigkeit wäre, um christliche Frömmigkeit erst zu dem zu machen, was sie seyn soll. Dies kann nur dann mit einigem Sinne behauptet werden, wenn man Frömmigkeit zur Erscheinung eines Verhältnisses macht, in welchem der Mensch nur nach einer Seite oder nach einer Beziehung seines persönlichen Lebens in Gemeinschaft mit Gott getreten und in die Aufgabe seines Erdenlebens eingegangen wäre. Je mehr aber die christliche Frömmigkeit zu ihrem specifischen Charakterzug das hat, auf jener Wiedergeburt zu ruhen, welche Einverleibung der Persönlichkeit mit allen Beziehungen ihres Erdendaseyns in eine Reichsgemeinschaft Gottes ist, um so mehr muß die Bezeugung der christlichen Frömmigkeit in sich selbst die innere Nothwendigkeit tragen, in der Form ihrer Erscheinung nicht blos Ausdruck für jene persönliche Geistesgemeinschaft des Individuums mit Gott in Christo zu seyn und hierin das Centrum des neuen Verhältnißes zu bekennen und zu bezeugen, sondern auch von der Art Zeugniß abzulegen, wie von dem einen Mittelpunkt aus der ganze Umkreis des menschlichen Daseyns in neue Gottesbeziehungen getreten sey. So wenig nun die Form des menschlichen Erdendaseyns darin aufgeht, Geistesgemeinschaft mit Gott zu seyn, so wenig kann die Form jener Frömmigkeit, welche auf der Versetzung aller Beziehungen des Erdendaseyns in eine irdisch-göttliche Reichsgemeinschaft ruht, sich auf die nächste

Erscheinung beschränken, in welcher sie direkt Zeugniß von der Wiedergeburt des Herzens und der Gnadengemeinschaft des Individuums mit Gott ablegt. Vielmehr wird die eine Frömmigkeit nur in dem Maaße wahr seyn, in welchem zur einen und nächsten Form der Erscheinung andere und weitere kommen. Denn nur in dem Maaße ist wirklich, was die Wiedergeburt will: Durchdringung der ganzen Peripherie des Lebens von einer centralen Lebenskraft aus. Daher kennt die Sprache der heiligen Schrift N. Bundes nicht blos eine εὐσέβεια, sondern εὐσέβειαι; es wird eine Manchfaltigkeit von Bethätigungen als Erscheinung einer und derselben Frömmigkeit gefordert (ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις 2 Pet. 3, 11.). Und wie im Glauben der Christ die Kraft und den Beruf zum „guten Werk" empfangen hat, so ist nur die Frömmigkeit die wahre, welche θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν ist (1 Tim. 2, 10.). Daher wird der scheinbaren Gottesfurcht, in welcher man sein eigen Herz betrügt, indem man im äußern Kultus in der Beobachtung der nächsten und direkten Form der Frömmigkeit seine Befriedigung sucht und fromm zu seyn wähnt, das entgegengehalten, daß Reinigung von aller Untugend und Bethätigung der Nächstenliebe der rechte Gottesdienst sey (Jakob. 1, 26. 27.). Aus demselben Grunde ferner wird der Schein der Frömmigkeit, die Form, welche ohne Kraft des Wesens ist (die μόρφωσις τῆς εὐσεβείας ohne δύναμις), an dem Mangel jeglicher Tugend, der Schrift zufolge, erkannt. S. 2 Tim. 3, 5. vgl. mit V. 2. 3. 4. Darum ist es endlich weniger die direkte Bethätigung der christlichen Frömmigkeit, welche auf den Nächsten ihre erbauende Kraft ausübt, als die Manchfaltigkeit der καλὰ ἔργα, der indirekten Bethätigung der Frömmigkeit, mit welchen der Christ vor Andern leuchten und sie überführen soll, daß sein Herzensglaube und sein Bekenntniß nicht Schein, sondern Kraft und Wahrheit sey. Vgl. Matth. 5, 16. mit 1 Pet. 2, 12. Was nun den Umfang und die Gliederung betrifft, in welchem sich die weitere Bethätigung der Frömmigkeit vollbringt, so wird Maaß und Ordnung eben in dem Verhältniß liegen, in welchem der Geist der Wiedergeburt Erfüller des Gesetzes und als Vermittler wahrer Gottesliebe Begründer wahrer Selbst- und Nächstenliebe ist, s. §. 37.

§. 41. A. Die Selbsterbauung in ihrem Umfange und ihrer Gliederung.

Die weitere Bethätigung der Frömmigkeit, welche der Erbauung des Reiches Gottes dienen will, muß in jedem Einzelnen zuerst und zunächst der eigenen Persönlichkeit gelten. In dem Zusammenwirken wiedergeborner und bekehrter Individuen ruht aller Bestand des Reiches Gottes auf Erden, und nur in dem Maaße, in welchem sich der Einzelne die Empfänglichkeit für die Güter des Reichs bewahrt, bewahrt er sich selbst die Tüchtigkeit zur Wirksamkeit in diesem Reiche und legt hierin selbstthätig den Grund zur Erhaltung des Reiches.* Der allgemeine Charakterzug dieser selbsterbauenden Thätigkeit ist, daß man die Aufgabe jener Erneuerung, welche mit der Wiedergeburt und Bekehrung zugleich gesetzt ist (s. §. 25.), an der eigenen Person zu lösen strebe. Diese Selbstthätigkeit muß aber in Form verschiedener Tugenden erscheinen, weil das Individuum in dem Bereiche seines Wesens und Daseyns verschiedene Güter erkennt und unterscheidet, über welche es Eigenthumsrecht und Eigenthumsmacht hat und in deren Besitz, Beherrschung und Verwaltung es in verschiedener Weise dem Erlöser sein Eigenthumsrecht an den Erlösten erhalten soll. Die innere Gliederung der selbsterbauenden Tugenden ruht auf der rechten Ueber- und Unterordnung der verschiedenen Güter und Lebensbeziehungen untereinander, wie in Bezug auf das höchste Gut; eine ordnende Beherrschung, welche der allgemeine Charakter der Tugend überhaupt ist (s. §. 35.). So erscheint die selbsterbauende Thätigkeit in jener Zucht und Selbstbeherrschung, da der Erlöste den Beruf seiner Persönlichkeit nach Seele und Leib, die Kräfte und Begabung seiner Natur, die Besitzthümer seiner irdischen Lebensstellung als eben so viele Güter erkennt, von

welchen er immer das eine zum Dienste und Frommen des andern zu verwalten hat, alle in gegenseitiger Wechselbeziehung, jedes doch wieder dem andern übergeordnet, dem irdischen Beruf der himmlische, dem Leib die Seele, dem Gut irdischen Besitzthums der Beruf der Seele nach Seiten ihrer leiblichen wie geistigen Natur.**

* Was dem unerlösten Menschen der Trieb der Selbstsucht nahe legt, nämlich die Sorge für sich der Sorge für alles Andere überzuordnen, dasselbe kehrt im Lebensgebiete des Erlösten, aber aus ganz andern Motiven und darum in ganz anderer Weise, wieder. Auch ist der Impuls, welcher den Erlösten treibt, die eigene Frömmigkeit zuerst in der Zucht und Erziehung der eigenen Person zu bethätigen, nicht der der Berechnung von Mittel und Zweck, so wie etwa auch im natürlichen Lebensgebiet man anzuerkennen geneigt und genöthigt ist, daß die Sorge für die eigene Tüchtigkeit der Wirksamkeit nach Außen vorangehen, daß man zuerst selbst gut berathen seyn müsse, um andere zu berathen u. dgl. mehr. Das gilt zwar vollkommen auch dem Christen; aber das, was ihn treibt, die rechte Sorge für sich zur Grundlage aller weitern christlich-tugendhaften Bethätigung der Frömmigkeit zu machen, das ist etwas ganz Anderes, als ein beabsichtigtes Sichselbstschulen zum Zwecke gedeihlicher Wachsamkeit nach Außen. Es ist vielmehr die Macht des ihm in Gnaden verliehenen neuen Lebenstriebes, nach welchem in dem Erlösten ist: ὁ καινὸς ἄνθρωπος, ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας Eph. 4, 24. Wie in jener Neugeburt zur „Reinheit" der ewigen Wahrheit der unmittelbare Trieb zur Selbstreinigung ruht, so wohnt durch die Offenbarung des Geheimnisses der Wiedergeburt dem Christen die unmittelbare Gewißheit inne, daß die wesentliche Gestalt des Reiches Gottes auf Erden ihr Daseyn in der Fülle des „verborgenen Menschen des Herzens" hat, daß alles Andere, was in der weitern Lebensentfaltung auf Erden zu Tage kommt, nur ein Bestreben ist, die Fülle zu entwickeln, welche das Herz des Wiedergeborenen beschließt; daß aber alles Bestreben nur unvollkommen abspiegelt, was der Erlöste durch das Walten des heiligen Geistes im Herzen

schon hat, also daß jede Pflege des Reiches Gottes, welche vom gewonnenen Gute und von der gelegten Wurzel ausgehen will, sich in dem Einzelnen dem zuwenden muß, was er durch den Geist der Wiedergeburt in dem Herzen empfangen hat, um es den Umkreis seines eigenen Lebens und von da aus das Gesammtgebiet des Erdenlebens durchdringen zu lassen. Diese Durchdringung ist aber nichts als Entfaltung der in der Herzenswiedergeburt bereits eingetretenen Fülle des Gottesreiches. Den Zustand des eigenen Herzens nicht zur ersten Sorge machen und in Sorglosigkeit der Verwilderung preisgeben, heißt also dem Erlösten nicht blos die subjektive Empfänglichkeit für die Güter des Reiches Gottes, sondern das Reich Gottes und zwar gerade in der Gestalt zerstören, in welcher es hienieden das vollste, reichste Daseyn hat. **Weil das Reich Gottes auf Erden für den Einzelnen und in der Gesammtheit vollkommen nur in dem verborgenen neuen Menschen des Herzens da ist, darum wird dem Christen nach der Natur des Reiches die Sorge für sich die erste und heiligste Sorge.** Denn das Ich des Christen ist eben nicht das selbstische Ich, sondern jenes Ich, in welchem Christus lebt, und Christum hat und besitzt jeder Erlöste in unmittelbarer Lebensgemeinschaft nur, so weit Christus durch Wort, Sacrament und Geist dem eigenen Herzen eingeboren ist. Hat der Einzelne Christum da nicht, so hat er ihn auch nicht außer sich; pflegt er ihn nicht da im Herzen, so wird er ihn auch mit seiner Pflege nicht außer sich finden. Für sich zuerst sorgen, heißt also dem Christen nur, für das Daseyn des Reiches Christi zuerst an dem Punkte und nach der Seite hin sorgen, wo es hienieden für jeden Einzelnen bereits concentrirt ist und von wo aus es im Einzelleben wie im Gesammtleben zur Entfaltung kommt. Auf dem entgegengesetzten Wege kommt man nur dazu, die Splitter in des Bruders Auge zu bedenken und den Balken im eigenen nicht zu gewahren. Matth. 7, 3—5. Was daher dem Hirten der Gemeinde gilt, zuerst *προςέχειν ἑαυτῷ*, dann *τῷ ποιμνίῳ* (Act. 20, 28.), das gilt in seiner Weise auch jedem einzelnen Christen.

** Die Ueber- und Unterordnung der verschiedenen Lebensbeziehungen, welche sich aus der Stellung des Erlösten und der

Natur des Reichs der Gnade von selbst ergiebt, hat auch im Heilswort des N. Bundes andeutende Erklärungen gefunden. Das Streben nach dem Himmelreich ist das Erste; alles Andere, aller andere Gewinn, Alles, was das Daseyn auf Erden bedingt oder das Wohlseyn auf derselben erhöht, das diesem Streben von Gott aus Zufallende. *Ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ· καὶ ταῦτα πάντα* (Vgl. V. 25—32.) *προςτεθήσεται ὑμῖν.* Matth. 6, 33. Gegen das, was die Schrift so bezeichnend Gewinn der Seele nennt, ist aller andere Gewinn, und wäre das Gut die ganze Welt, für Verlust zu achten. S. Matth. 16, 62. Besitz und Verlust des leiblichen Lebens ist Nichts zu achten gegen Besitz und Verlust des Seelenheils. *Μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ,* Matth. 10, 28. Umgekehrt ist das Leben des Leibes wieder das Größere und Bedeutsamere im Gegensatze zum irdischen Gut, was zu dessen Fristung und Schmuck dient, also daß aus der Gewährung des ersten durch Gott auch auf die Gewährung des zweiten geschlossen werden darf. Vgl. Matth. 6, 25. *οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστι τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος; κτλ.* Dagegen ist ebenso das irdische Gut, was Erforderniß leiblichen Daseyns und Wohlseyns ist, geringer, als das geistige Gut, welches dem Daseyn und der Entwicklung und Vollendung geistigen Lebens dient, so daß das erste gegen die Mittheilung des zweiten einzusetzen und als das Geringere dahinzugeben ist. Vgl. z. B. Röm. 15, 27. *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.*

§. 42. a. Die Bewahrung der Seele in ihrem himmlischen Berufe.

Das Grundverhältniß des Erlösten ist die Gemeinschaft seiner Seele mit seinem Erlöser, wie dieselbe in der Wiedergeburt eingetreten ist. Die selbsterbauende Thätigkeit oder die weitere Bethätigung der Frömmigkeit hat demnach naturgemäß

ihre erste Richtung auf Bewahrung dieses Verhältnisses. Hierin vollzieht der Wiedergeborne in der Kraft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung das an der eigenen Seele, was wesentliche Aufgabe der Erneuerung (s. §. 25.) und die specifische Art christlicher Tugend ist (s. §. 30.). In der Erhaltung dieser Gemeinschaft erkennt und bewahrt der Christ seinen himmlischen Beruf. Die Sorge für diese Erhaltung der Gemeinschaft trägt einen ganz andern Charakter, als das Bekenntniß, in welchem sich das Daseyn dieser Gemeinschaft zunächst abspiegelt. Das Bekenntniß ist ein Zeugniß nach Außen von jener Freiheit, zu welcher Christi zuvorkommende Gnade die geknechtete Seele befreit hat; die Sorge für die Seele ist ein Zeugniß nach Innen von jener Knechtschaft, in welcher sich die Seele dem Herrn der Freiheit in Kraft der empfangenen Freiheit dahinzugeben bestrebt. Im Bekenntniß erscheint die ganze Fülle des gewährenden Gottes; in der Sorge für die Seele die ganze Bedürftigkeit des empfangenden Menschen. Denn indem der Erlöste kraft seines himmlischen Berufs die sittliche Güte seiner Seele nur in dem Eigenthumsverhältniß erkennt, in welchem er durch Gottes Gnade Christi geworden ist, geht alle Sorge für die Seele in der Selbstverläugnung auf, in welcher man Christo sein Eigenthumsrecht und die Seele in allen ihren geistigen Bewegungen im ausschließlichen Gehorsam Christi zu erhalten strebt. Die Erhebung der Seele im Bekenntniß geht vorher, ihr folgt die Unterwerfung und Beugung in der Sorge um die Seele. Das Erste bedingt die rechte Gestalt des Zweiten; Beides dient zu gegenseitiger Ergänzung. *

* Alle christliche Wahrheit der Sorge für die Seele besteht darin, daß es die Sorge eines Bekenners der Gnaden Christi ist. Denn nur dann ruht die erste Sorge eines Christen auf dem rechten Grunde und ist Erscheinung jener Frömmigkeit, welche

in sich selbst die Mittel und Wege zur Erreichung des gottgesteckten Zieles trägt. S. §. 38. nach seinem Zusammenhang mit früheren §§. Man könnte aber sagen, daß christliche Frömmigkeit selbst nichts Anderes sey, als Sorge für Bewahrung der Seele in ihrem himmlischen Berufe und könnte somit verneinen, daß man sich diese Sorge für die Seele als eine weitere Bethätigung der christlichen Frömmigkeit zu denken habe. Aber so wenig das Wesen der Frömmigkeit im Begriff einer Bethätigung des Menschen an den geistigen Bewegungen der eigenen Seele aufgeht, oder so wenig Zucht des Geistes in sich selbst Frömmigkeit ist, so wenig gelangt man auch durch Zucht des Geistes, durch Sorge um die Seele zur Frömmigkeit, sondern durch Frömmigkeit zur rechten Sorge um die Seele, zur rechten Zucht des Geistes. Das Objekt der christlichen Frömmigkeit ist nicht die eigene Seele, sondern die Gnadenoffenbarung, und das, was christliche Frömmigkeit zu einer wahrhaft christlichen macht, ist das Verhalten des Menschen nicht zu sich selbst, sondern zur Gnadenoffenbarung. Hiemit ist das Fundament gelegt und es ist von der größten praktischen Wichtigkeit, das Fundament vom weitern Ausbau zu unterscheiden. Dies geschieht aber, wenn das, was die christliche Frömmigkeit ihrem Wesen nach ist, von dem unterschieden wird, was sich aus ihrem Bestande als weitere nothwendige Manifestation und Bethätigung ergiebt. Und zu dieser weitern Manifestation und Bethätigung gehört die Sorge um Bewahrung der Seele in ihrem himmlischen Berufe, wenn diese Sorge als eine Zucht gefaßt wird, in welcher man vom Geiste christlicher Frömmigkeit aus die eigenen Geistesregungen in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin zügelt und regelt. Es gehört dies ebenfalls schon zu den innern καλὰ ἔργα, in welchen die Kraft der πίστις und das Wesen christlicher Frömmigkeit erscheint und sich bethätigt. Die Potenz und der Trieb hiezu liegt in der christlichen Frömmigkeit; die aktuelle Bethätigung aber ist Wirkung und weitere Erscheinung der Frömmigkeit und muß keineswegs ihrer Natur nach in der unmittelbaren Form der Frömmigkeit auftreten. So z. B. ist Zucht des Geistes durch Gebet Sorge für die Seele in der unmittelbaren Form der Frömmigkeit; das Niederschlagen eitler, hoffärtiger Gedanken durch Spott über sich selbst, Sorge für die Seele und Zucht des Geistes, aber nicht in der unmittel-

baren Form der Frömmigkeit, obwohl auf Grund frommer Gesinnung. Es tritt nur in solcher Weise auf Grund eines göttlichen Verhältnisses der Mensch in Form menschlicher Bezeugung und Einwirkung in ein zügelndes und regelndes Verhältniß zu sich selbst und den Bewegungen seines Geistes. Und eben das ist das praktisch Bedeutsame an dieser Erkenntniß, daß einmal die christliche Frömmigkeit, weit entfernt von trunkenem Aufgehen in den Gnadengütern, die Gnadengemeinschaft nur zur nüchternsten und schärfsten Beobachtung und Behandlung des eigenen Geistes gebraucht. Ebenso daß zweitens die Gottesgemeinschaft, deren Besitz zu bewahren die Frömmigkeit bestrebt ist, auch in dieser Sphäre des Umgangs des Menschen mit sich selbst nicht die Thätigkeit des Menschen an sich selbst, den Gebrauch natürlicher Gaben und Kräfte und die Weise menschlicher Selbsterziehung ausschließt, sondern erst erschließt, indem die eigene Thätigkeit, die natürliche Gabe und die menschliche Form von dem göttlichen Lebensprincip begeistet ist, welches in sich selbst die Kraft und das Maaß der rechten Selbsterziehung trägt. Das aber kann nicht genug betont werden, daß nach der Natur des Erlösten diese Selbsterziehung nur als Selbstverläugnung Wahrheit und Bestand habe. Das ist die heilsame bittere Zugabe; das Salz des Opfers, welches verhütet, daß die Seligkeit der Gnadengemeinschaft mit Gott zur faulen und gottwidrigen Geistesschwelgerei werde. Μεστοὶ ἀγαθωσύνης dürfen Christen sich erachten (Röm. 15, 14.); aber nur weil und soweit Christus in ihnen lebt und sie nicht mehr sich selbst leben. Wer sich in dem Bekenntniß seiner Frömmigkeit rühmt, τέκνον θεοῦ zu seyn, der bethätige es in der Sorge, sich als τέκνον ὑπακοῆς (1 Pet. 1, 14.) zu erweisen, im Gehorsam der Wahrheit seine Seele rein zu bewahren (τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας 1 Pet. 1, 22.) und Alles zu fliehen, was an Selbstliebe (φιλαυτία vgl. 2 Tim. 3, 2.) und Hoffahrt gränzt (Jacob. 4, 6. 7. ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν· ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ). Diese selbstverläugnende Zucht des Geistes erweist sich sowohl in der Betrachtung und Werthschätzung der empfangenen geistlichen Gaben, als in der Ueberwachung der eigenen Geistes- und Willensrichtung. Auch in der ersten Beziehung ist es die bescheidene Beschränkung auf das empfangene Maß der Gabe, in welcher die

Gabe selbst zum Segen bewahrt wird. (*Μὴ ὑπερφρονεῖν, παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως.* Röm. 12, 3.) In der zweiten Hinsicht erweist sich die selbstverläugnende Zucht des Geistes nicht nur in der Bekämpfung jedes selbstischen, gottwidrigen Gedankens und jedes menschlichen, gottwidrigen Geisteseinflusses von Außen, sondern auch in Abwehr jeder falschen Gleichstellung irgend einer Weisheit, irgend einer Erkenntniß mit dem in Jesu Christo allein gelegten Grund seligmachender Weisheit und Erkenntniß. Es gilt auch für die Selbsterbauung, was der Ap. Paulus in Bezug auf seine Thätigkeit nach Außen sagt: *λογισμοὺς καθαιρεῖν καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ καὶ αἰχμαλωτίζειν πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ* 2 Cor. 10, 5. Vgl. ferner Col. 2, 8: *βλέπετε μήτις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.* 1 Cor. 3, 11. *Θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.* 1 Cor. 2, 5. *ἵνα ἡ πίστις μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων.* Nur so wird auf diesem Lebensgebiete jene Aufgabe vollzogen, welche dem Erlösten als „Knecht des Gehorsams zur Gerechtigkeit" geworden ist. Vgl. Röm. 6, 16. Denn das ist die Absicht der himmlischen Berufung (*τῆς ἄνω κλήσεως* Phil. 3, 14.), im „Herrn vom Himmel" dem Menschen das Gesetz und den Willen des eigenen Geistes zu bringen und dem Herzen durch den heiligen Geist einzugebären. Diese Gnadenabsicht wird nur da erreicht, wo im selbstverläugnenden Gehorsam des Geistes die Selbstsucht stets gebrochen und alle Geistesregung der Seele der Bahn ihres himmlischen Berufes zugelenkt wird. In solcher Bethätigung des Frommen an der eigenen Seele vollbringt sich am Geiste in geistigem Hergang die Reinigung und Heiligung des Geistes (*ἅγιον εἶναι τῷ πνεύματι, καθαρίζειν ἑαυτὸν ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ — πνεύματος, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ* vgl. 1 Cor. 7, 34. 2 Cor. 7, 1. 1 Cor. 5, 5.), die Sorge für Bewahrung der Seele in ihrem himmlischen Berufe.

§. 43. b. Die Bewahrung der Seele in ihrem irdischen Berufe.

Der irdische Beruf ist die gottgesetzte Schranke, innerhalb welcher die erlöste Seele auf Erden ihres himmlischen Berufes wartet.* Im Verhältniß zum himmlischen Beruf erscheint der irdische als das Kleine gegenüber dem Großen, wiefern er nicht Selbstzweck, sondern Mittel ist.** Eben hierin aber liegt die Bestimmung und die Nothwendigkeit, in beiderlei Beruf gleich treu zu seyn, nicht in einer Treue, welche sich zwischen zwei Herren theilt, sondern in jener Treue, welche die Seele eben dadurch bewahrt, daß sie die Beziehungen des irdischen Berufes denen des himmlischen unterordnet, in der Erfüllung des niedern Berufes das Mittel erkennt, sich zum Zwecke des höhern tüchtig zu machen, und auch in dem niedern Berufe jene Selbstverläugnung übt, welche der Grundzug christlicher Gesinnung ist. Die Selbstverläugnung aber beurkundet sich hier ebensosehr in der Anerkennung des Berufs als göttlicher Fügung, wie in der rechten Beschränkung der eigenen Thätigkeit auf die Zwecke des Berufs, d. h. auf die Erfüllung des Berufs in der dem Berufe gleich förderlichen Arbeit und Ruhe in dem Herrn, da man zwar ohne Arbeit keinen Segen erwartet, aber auch den Segen nicht der Arbeit, sondern dem Herrn zuschreibt. Nur einer solchen selbsterbauenden Stimmung bleibt der irdische Beruf das vom Herrn gesetzte Maaß, welches der Bezeugung der Frömmigkeit die rechte Schranke und zugleich den Stoff giebt, den die fromme Gesinnung zu weihen und zu heiligen hat.***

* Der Geist der Gnade, welcher den Bestand des Reiches Gottes auf Erden vermittelt und die Erde und die menschliche Gemeinschaft zu Trägern dieses Reiches zubereitet, lehrt auch in der natürlich gegebenen und geschichtlich gewordenen Begränzung der

Lebensbewegung, wie sie in den verschiedenen Lebensstellungen der Einzelnen liegt, göttliche Schickung erkennen. So steht dem himmlischen Beruf ein irdischer gegenüber, ebenfalls Beruf genannt, weil göttliche Fügung. Weit entfernt, daß zwischen beiderlei Beruf ein Widerstreit wäre oder die eine Ordnung die andere aufhöbe, wird gerade das bezeugt, daß auch da, wo die himmlische Berufung durch das Wort der Gnade in die Zeit einer völlig ausgebildeten Lebensstellung fällt, der neue Ruf ganz und gar Nichts an der alten Ordnung ändern wolle, sondern im Gegentheil der neue Bürger des Reiches Gottes im alten irdischen Stand und Beruf bleiben solle. 1 Cor. 7, 17—24. Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. — — Ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ. (Vgl. dort namentlich die wichtige Erklärung über das Bleiben selbst im Sclavenstand.) Der irdische Beruf bezeichnet dort, wie auch sonst dem gemeinen Sprachgebrauch nach, die Stellung, welche die Lebensaufgabe des Einzelnen innerhalb der natürlich-menschlichen Gemeinschaft einnimmt und in welcher der Einzelne den natürlich-menschlichen Zwecken seiner eigenen irdischen Existenz und der Existenz dieser Gemeinschaft dient. „Ein Knecht thut gute Werke, wenn er Gott fürchtet, an Christum glaubt und in dem Gehorsam seines Herrn herein gehet. Zuerst ist er gerecht vor Gott durch den Glauben an Christum; darnach gehet er im Glauben dahin, führt ein gottselig Leben, hält sich mäßig und züchtig, dient seinem Nächsten, mistet den Stall aus, gibt den Pferden Futter u. s. w. Wenn er in solchen Werken herein gehet, so thut er bessere Werke, denn kein Karthäuser." Luther Predigt über Tit. 2, 13. WW. Th. IX. S. 616. — Aber auch das Reich Gottes hat in seinem Bestand auf Erden eine Verschiedenheit der Berufe, welche auf der Verschiedenheit von Gaben der Natur und der Gnade ruht und der Entwicklung dieses Reiches auf Erden dient. Vgl. Röm. 12, 4. 5. fgg. καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν· οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη κτλ. vgl. 1 Cor. 12, 4—7. διαιρέσεις τῶν χαρισμάτων εἰσίν — — ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. Ebenso Matth. 25, 14 fgg. das Gleichniß von den verliehenen Pfunden und deren Benützung.

1. Pet. 4, 10. *ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες, ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ.* Auch hier geht alles Wohlverhalten christlicher Frömmigkeit von der Anerkennung dieser gottgesetzten Verschiedenheit des Berufs aus.

** Daß diese Verschiedenheit des irdischen Berufs nicht Selbstzweck, sondern Mittel ist, daß sie somit als das Geringere einem Höheren dient, ergiebt sich nicht blos aus dem Verhältniß des Erdendaseyns zur zukünftigen Vollendung, sondern auch aus dem Wesen des auf Erden erscheinenden Gottesreiches im Verhältniß zur Form und Vermittlung seiner Erscheinung. Wie die Verschiedenheit des irdischen Berufs und der irdischen Stellung keine Macht und Geltung in der Gemeinschaft mit Christus hat, so soll auch die Verschiedenheit des geistlichen Berufs nur dazu dienen, in der Manchfaltigkeit die Fülle jener Geisteseinheit darzustellen welche die Verschiedenen mit einander verbindet. Gal. 3, 28. *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· ἅπαντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 1 Cor. 12, 13. *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι κτλ.* Col. 3, 11. *ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός.* Eph. 4, 11—13. *καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας κτλ. μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κτλ.* Aber so wenig dem Apostel vor der Einheit der Geistesgemeinschaft mit Christo die Unterschiede der Nationen, der Stände, der Geschlechter verschwinden; so entschieden gerade er die Verschiedenheit des natürlichen Berufs wie des Berufs im Reiche der Gnade heilig achten lehrt, so gewiß dient überhaupt die Manchfaltigkeit der Berufe nur der Offenbarung des göttlichen Reichthums auf Erden und nur in der Heilighaltung der Unterschiede erscheint die christliche Heilighaltung der höhern Einheit. *Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος, ἀλλὰ πολλὰ κτλ.* 1 Cor. 12, 14. *Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστι.* Luc. 16, 10. Daß aber jener himmlische Beruf, welcher in die bei Allen gleiche Gnadengemeinschaft der Sündenvergebung und der Gerechtigkeit vor Gott

versetzt, das Allen höchste Ziel bleibt, welchem die Doppelgestalt des irdischen Berufs nur dient, ergiebt sich aus dem Inhalte des vorigen §. und dem dort angeführten Worte Christi, Matth. 6, 33. *ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.*

*** Die göttlichen Beziehungen des Berufs und des Berufslebens anerkennen und darnach sich im Berufe bewegen, das heißt die Seele im irdischen Berufe bewahren. *Ἐξ αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36. Niemand aber erkennt diese aus dem Berufe selbst, sondern nur aus seiner Gemeinschaft mit Gott heraus. Darum ist die Gottesgemeinschaft der Erlösten Jesu Christi zugleich der Geist wahrer irdischer Berufserfüllung. Dagegen geht selbst im Berufe die Seele unter, wenn ihr der Beruf nur irdische Bestimmung, nicht zugleich Gottesgemeinschaft ist. Die Gottesgemeinschaft aber in dem Berufe selbst erkennen und festhalten, heißt im Eintritt in den Beruf die göttliche Fügung erkennen, auf Grund dieser Gewißheit innerhalb der Schranke des Berufes als in einer gottgewollten Beschränkung bleiben, ohne daß die Berufsschranke zum Hemmniß der Gottesgemeinschaft wird, in der Erfüllung der Schranke aber ebensosehr den Segen von der Mitwirkung Gottes erwarten, als in der Verherrlichung Gottes das Ziel der Berufserfüllung sehen. — Die göttliche Fügung wird bei dem Eintritt in den besondern Beruf erkannt, wenn man im Verhältniß der natürlichen und geistlichen Gaben wie in der Gestalt der Lebensführung den ausgesprochenen Willen Gottes erkannt hat, welcher den Einzelnen für die Aufgabe dieses oder jenes besonderen Lebensberufes bestimmt. Nur die Schuld früherer, augenfälliger Verkennung des göttlichen Willens oder besondere von unserem Willen unabhängige Lebensführungen rechtfertigen den Wechsel des einmal übernommenen Berufs. Außerdem ist Berufswechsel selbstsüchtige Willkür. — Aus derselben Erkenntniß eines göttlichen Willens an uns ergiebt sich auch die innere Nothwendigkeit zur Heilighaltung der Berufsschranke. Es ist der christlichen Stimmung nur natürlich: *πράσσειν τὰ ἴδια* (1 Theff. 4, 11.) im Gegensatze zum *περίεργον* (1 Tim. 5, 13.) und *ἀλλοτριοεπίσκοπον εἶναι* (1 Pet. 4, 5.). Namentlich hat die übergeschäftige Scheinfrömmigkeit, welche den Schweiß der Berufsarbeit scheut

in der Berufsschranke und der Berufsarbeit ein gottgewolltes und gottgesegnetes Gegengift. (Εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω. Ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως, μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους κτλ. 1 Theff. 4, 10—12. Vgl. überhaupt über die Nothwendigkeit und den Segen der Berufsarbeit Eph. 4, 28. und das göttliche Vorbild Joh. 9, 4. ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι — — ἕως ἡμέρα ἐστίν κτλ.) Zwar kann die Berufsschranke für sich und in ausschließlicher Beschränkung auf sie zur hemmenden Schranke für die Pflege der Gottesgemeinschaft werden, und es gibt eine rast- und ruhelose Berufsthätigkeit, welche trotz allem Schein der Berufserfüllung Verwahrlosung des himmlischen Berufes und Arbeit ohne Friede und ohne Segen ist. Das aber ist dem Christen unmöglich, welcher den Gottesfrieden mit in die Unruhe und Arbeit des irdischen Berufes bringt und dessen Herz gleichsehr das Bedürfniß hat, in diesem Frieden zu ruhen, als die Kraft dieses Friedens in der Selbstverläugnung der Arbeit und des Berufskampfes zu bethätigen. Zudem hat, was man als Vergnügen der Arbeit entgegensetzt, die sittliche Bedeutung nothwendiger Stärkung für den Beruf, wie andrerseits dieses Verhältniß zum Beruf und das Bewußtseyn dieses Verhältnisses dem Christen zugleich auch zur Entscheidung für die Art und das Maaß dessen dient, was er als Ruhe von der Arbeit suchen soll. (Vgl. über die Form der Vergnügung und ihre Bedeutung für die Gemeinschaft Anm. † zu §. 47.) Vor allem aber ist es das christliche Bewußtseyn, welches mitten in der Arbeit dadurch zur Ruhe kommt, daß es weder die heidnische Sorge, noch den heidnischen Ehrgeiz, noch das heidnische Vertrauen auf die eigene Arbeit kennt, sondern die Frucht, den Ruhm, den Segen der Arbeit von Gottes Gnade erwartet und Gottes Macht und Wirksamkeit zuschreibt. So bewahrt die Seele sich und ihrem Erdenleben den Frieden Gottes. Trotz dem Kampfe auch des irdischen Berufs ist eines Christen Berufsleben: ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγειν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι 1 Tim. 2, 2. Mit Gottvertrauen statt mit heidnischer Sorge oder heidnischer Apathie beginnt die Berufsthätigkeit. (Die schulmäßig theoretisirte Apathie hat wohl in der Stoa ihren Höhepunkt. Ἄλλος, sagt Epiktet, παρέχει τροφὰς, ᾧ μέλει, ἄλλος ἐσθῆτα, ἄλλος αἰσθήσεις ἔδωκεν,

ἄλλος προλήψεις. Ὅταν δὲ μὴ παρέχῃ τἀναγκαῖα, τὸ ἀνακλητικὸν σημαίνει, τὴν θύραν ἤνοιξε καὶ λέγει σοι· Ἔρχου. Ποῦ; Εἰς οὐδὲν δεινόν. Ἀλλ' ὅθεν ἐγένου, εἰς τὰ φίλα καὶ συγγενῆ, εἰς τὰ στοιχεῖα. Epict. diss. III. 13, 13. sq. Auf christlichem Lebensgebiete bilden die apathischen geistlichen Faullenzereien mystischer Secten z. B. der Gichtelianer u. A. unerfreuliche Parallelen.) Zwar gilt Jedem: *Μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν, τί φάγητε καὶ τί πίητε κτλ.* Matth. 6, 25. fgg. Aber jegliche Tüchtigkeit und jegliches Lob zu erwerben ist auch des Christen Berufsstreben (*ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος* Phil. 4, 8.), nur mit dem Bewußtseyn, in dem Allen ein unnützer Knecht gewesen zu seyn, d. h. nichts besonderen Dankes Werthes gethan zu haben, sondern nur der Aufgabe seines Herrn nachgekommen zu seyn. (*Ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν· ὅτι ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι, πεποιήκαμεν.* Luc. 17, 10.) Des Gedeihens und Gelingens aber freut sich der Christ nicht als eines Werks, sondern als göttlichen Segens; nur diesem dankt er die Frucht der Arbeit. Vgl. mit Ps. 127, 1. die allgemeine Anwendung des apostolischen Wortes auf jegliche Berufsthätigkeit: *Οὔτε ὁ φυτεύων ἐστί τι, οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός.* 1 Cor. 3, 7. In der Ruhe dieser Gottergebenheit schwindet die Unruhe des gottentfremdeten irdischen Sorgens und Schaffens, die segenlose Entweihung des irdischen Berufs, und auch in der äußern Gestalt des Lebens tritt als ein geschiedenes Moment Heilighaltung der Arbeit in Gott und Heilighaltung der Ruhe in Gott auf. Das Maaß aber des Feierns von äußerer Arbeit steht zur Berufsthätigkeit selbst in demselben Verhältniß, wie der Kampf des Erdenlebens als Vorbereitung zur dereinstigen Ruhe. Der Kampf ist die Aufgabe, die Ruhe Erquickung für den Kampf. Daher bleibt Arbeit die Gestalt des Lebens; die Ruhe von der Arbeit kommt blos herein als Vorschmack der zukünftigen Ruhe, als Stärkung für den eigentlichen Beruf. Dies ist die eine Bedeutung jenes siebenten Tages, welcher das Ende einer Arbeitswoche als ein Ruhetag macht. In ihm prägt sich gleich sehr der Typus für das Verhältniß von Ruhe und Arbeit, wie für die göttliche Bestimmung des Menschen aus, den Fluch der Arbeit im Schweiße des Angesichts (Gen. 3, 19.) durch Ruhe in Gott in Segen zu verwandeln.

Der Geist Christi bringt dem irdischen Beruf das volle Maaß jenes Segens, er treibt auch zur rechten Erfüllung des Gesetzes durch gleiche Heilighaltung der Ruhe und der Arbeit im Herrn. In solcher Gestalt erfüllt die Seele auch im irdischen Berufsleben das, worin überhaupt ihre Aufgabe stehet: *πᾶν ὅτι ἂν ποιῶμεν ποιεῖν ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ* (Col. 3, 17), *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ* 1 Cor. 10, 31.

§. 44. c. Die Bewahrung des Leibes zum Dienste der Seele.

Die Selbstverläugnung der christlichen Frömmigkeit bethätigt sich weiter wie an dem Leben und den Regungen des Geistes, so an dem Leben und den Regungen des Leibes oder der leiblich-sinnlichen Natur. Denn auch den Leib weiß der Christ mit aufgenommen in die Herrlichkeit seines göttlichen Berufs.* Die Bethätigung der Frömmigkeit hat auch nach dieser Seite hin, wie in Bezug auf den Geist, gedoppelte Gestalt, weil im Leben des Leibes ebensosehr gottgeordnete, natürliche Gaben und Triebe, wie versuchliche Lüste zu Tage kommen.** Das Letzte hat für den Erlösten, d. h. den Wiedergeborenen und Bekehrten noch eine besondere Bedeutung, weil in ihm die aus der Herrschaft über das Herz vertriebene Sünde vorzugsweise sich in das leiblich-sinnliche Naturleben zurückgezogen hat. Vgl. §. 26. Gemeinsam aber ist der Selbsterbauung nach beiden Seiten des leiblichen Lebens hin das, daß die zum Dienste Christi befreiete Seele den Leib zu den Zwecken des himmlischen, wie des irdischen Berufes zu beherrschen strebt. Diese Herrschaft erscheint nach der einen Seite hin in der Fürsorge für das Gedeihen des leiblichen Lebens, dessen Gesundheit eine Mitbedingung der Gesundheit des Geistes ist. Nach der andern Seite hin ist die Herrschaft Abtödtung der sündigen Lüste in Mäßigkeit, Nüchternheit, Keuschheit. Durch beiderlei Herrschaft er-

hält die Seele den Leib im Dienste sowohl des irdischen, als des himmlischen Seelenberufes.*** An diesem Dienstverhältniß aber, in welchem das Leben des Leibes sowohl zum himmlischen, als zum irdischen Berufe des Christen steht, wird der Christ inne, daß das Leibesleben nicht um seiner selbst willen, sondern nur in seiner Beziehung zum Beruf der Seele Werth und Bedeutung hat. Hieraus folgt die Berechtigung und der Muth des Christen, das leibliche Leben dann hinzugeben, wenn die Bewahrung desselben Verletzung der Treue im himmlischen oder im irdischen Beruf wäre. Diese Hingabe des leiblichen Lebens in den Tod ist in solchem Falle natürlich immer nur Hinnahme eines Leidens aus Beruf, nicht aus eigener Wahl, noch in frevelntlicher Handanlegung. Beides aber, das Leben des Leibes dem Berufe erhalten, wie dem Berufe opfern, liegt in jener Herrschaft über den Leib, da man die Seele in ihrem Berufe höher achtet, als das Daseyn und Wohlseyn im leiblichen Leben.†

* Nur vom Geiste der Wiedergeburt aus kommt man zu wahrer Heilighaltung des Leibes. Den Gegensatz bildet die antike und moderne heidnische Weisheit mit ihrer Unweisheit hinsichtlich des Leibes. Die bringt es nicht über das hinaus, was Epiktet sagt: Τὸ σῶμα μὲν κοινὸν πρὸς τὰ ζῶα· ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεούς (diss. 1, 3. 1.) Nicht so der Christ. Denn der Leib ist dem Christen wirklich ein Heiligthum, ein Tempel, darinnen hienieden schon der Geist Gottes wohnet, der aber auch bestimmt ist, durch denselben Geist einzugehen in die Herrlichkeit des verklärten Leibes Christi. Wie es nun ein und derselbe göttliche Beruf, ein und dieselbe göttliche Geistesmittheilung ist, welche Leib und Geist gleich sehr berührt, so kommt dem Christen die Sorge für den Leib nicht etwa zur Sorge für die Seele hinzu, sondern in und mit der Sorge für die erlösete Seele tritt auch die Sorge für den der Erlösung und Verklärung bestimmten Leib ein. Christliche Selbsterbauung der Seele ist wesent-

lich zugleich Selbsterbauung des Leibes. Diese Heilighaltung und Heiligung des Leibes ist gleich weit entfernt von heidnischer **Verachtung**, wie heidnischer (modern-heidnischer) **Vergötterung** des Leibes und der leiblichen Beziehungen. *Τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν — — τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ — — Δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν* 1 Cor. 6, 15. 19. 20.

** Die Verherrlichung Gottes am Leibe und in der Sorge für den Leib besteht in Aufrechthaltung jener Herrschaft, in welcher Gott durch die von ihm erlösete Seele über den Leib regieren will. Solch' Regiment ist Zucht und Erziehung, nicht Exstirpation und Decimation der Unterthanen. Dem Christen besonders, welcher den heidnischen Gegensatz von der Schlechtigkeit des Leibes und der sinnlichen Materie gegenüber der Güte des Geistes und der geistigen Dinge als einen heillosen Irrthum erkannt hat, ist die Herrschaft über den Leib zwar Abtödtung der sündigen Lüste, aber nicht Abtödtung des Leibes oder der gottgeordneten, natürlichen Regungen und Triebe. Denn auch auf dem Gebiete des leiblichen Lebens treibt den Christen der Geist der Wiedergeburt aller Dinge, das Gottgemäße an der Natur des Leibes wohl von der spätern Depravation der Sünde zu unterscheiden und an der Erziehung des Leibes zum Leben der Verklärung auch darin selbstthätig mitzuarbeiten, daß er die Sünde, aber nicht Gottes Ordnung im Leben des Leibes tödte. Wäre nicht ein solch' göttliches Element im Leben des Leibes, so könnte das Wort der heiligen Schrift nicht einmal die Voraussetzung gelten lassen, daß es natürlich sey, das leibliche Leben, den Leib dieses Fleisches, zu lieben. Die Schrift thut es aber und spricht unbedingt diese Voraussetzung aus. *Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν.* Eph. 5, 29. Wogegen also der Kampf der Vernichtung gerichtet ist, das ist die Herrschaft der Sünde in dem Gebiete des leiblichen Lebens. *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ* Röm. 6, 12. 13. vgl. V. 19. Nun ist zwar die Sünde ihrem Wesen nach noch nicht

Leiblichkeit oder Sinnlichkeit, und in der Leiblichkeit oder Sinnlichkeit eines Triebes liegt noch nicht im Mindesten, daß er darum böse sey. Die verkehrte selbstische Herzensrichtung vielmehr bringt die Sünde in das Leibesleben, und Reinigung der Seele ist darum zugleich wesentlich Reinigung des Leibes von der Sünde. Aber wie primitiv die Pflege und Zucht des Geistes die Reinheit des leiblichen Lebens bedingt, so gibt es secundär außer den geistigen Mitteln der Pflege und Zucht des Geistes auch eine leibliche Form der Pflege und Zucht des Leibes, welche der Reinigung der Seele in die Hand arbeitet. Und dem Christen, welcher dem Rufe der Gnade wirklich Folge geleistet hat, ist dies zu beachten von doppelter Wichtigkeit wegen der Stellung, welche kraft der Wiedergeburt und Bekehrung seines Herzens die versuchliche Macht der Sünde angenommen hat. Es kommt demnach in der physisch-diätetischen Form, den Leib zu behandeln, immer eine geistige Herrschaft der Seele zu Tage; aber sie erscheint nicht blos als Wechselverhältniß von leiblichem Trieb und geistiger Macht, sondern als Zucht und Regelung des leiblichen Lebens in seinem Wechselverhältniß zu andern Leibern und materiellen Stoffen.

*** In jener sittlichen Bewahrung des leiblichen Lebens, welche die Form physisch-diätetischer Behandlung trägt und die Ausrottung sündiger Begierden bezweckt, ist das rechte Verhalten gerade damit bezeichnet, daß die Zerstörung der Sünde eben so sehr auch Pflege des Leibes, und die Pflege des Leibes ebensosehr auch Zerstörung der Sünde seyn muß. Wo es nach der einen oder nach der andern Seite hin fehlt, da ist entweder die angebliche Pflege des Leibes oder die angebliche Zerstörung der Sünde eine sittliche Verirrung. — In verschiedener Form oder in verschiedenen Tugenden erscheint die fromme Bewahrung des leiblichen Lebens, weil das leibliche Leben ebenso, wie das Leben des Geistes, gewisse Grundverschiedenheiten seiner Bewegung hat. Wie sich das Leben des Geistes in receptive und produktive Thätigkeit scheidet, so scheidet sich auch das leibliche Leben in Funktionen leiblicher Receptivität und leiblicher Produktivität, die ersten dienend der Erhaltung, die andern dienend der Fortpflanzung des menschlichen, geistig-leiblichen Lebens. In Bezug auf die ersten erscheint die rechte Bewahrung des Lebens in den Tugenden der Mäßigkeit und Nüchternheit,

in Bezug auf die letzten in der Tugend der Keuschheit. Nach beiden Seiten hin aber ruht das Streben frommer Selbsterbauung auf der Einsicht in das unwandelbare Wechselverhältniß geistiger und leiblicher Zustände, und die Absicht ist, dem leiblichen Bedürfen und Genießen auf dem Wege gottgeordneter Befriedigung wie Enthaltung jene Stellung zu geben, in welcher der Leib gleich frei von Apathie (Lebensstumpfheit), wie von Irritation (Lebensüberreiz) auch dem geistigen Zustand die Freiheit von Apathie und Irritation erhält, bei welcher allein die Seele ihre rechte Receptivität wie Produktivität für ihren irdischen Beruf zu bewahren vermag. Daß bei diesem engen Wechselverhältniß von Leib und Geist in jedem Akte rechter Behandlung des Leibes eine geistige Tugend, in jeder physisch-diätetischen Mißhandlung des Leibes eine geistige Verkehrtheit zu Tage kommt, unterliegt eben so wenig einem Zweifel, als es zweifellos ist, daß die gottwidrige Stellung des Menschen seinem leiblichen Leben gegenüber nicht blos als Verletzung der Würde und des Berufs des Geistes, sondern ebensosehr als Verletzung der Würde und des Berufs des Leibes von dem Erlösten betrachtet werden muß. Die sogenannte Pflege des Geistes auf Kosten des Leibes ist dem Christen nicht minder ein gottwidriges Unding, als die Pflege des Leibes auf Kosten des Geistes.

Wo Enthaltung, wo Befriedigung eintreten solle, ist von den Umständen abhängig, in deren Fügung theils der Allen geltende absolute, theils der Einzelnen geltende relative Wille Gottes zur Erscheinung kommt. Immer wird dieser Wille Gottes in Erwägung der individuellen, zeitlichen Zustände, nie außer Zusammenhang mit ihnen, verstanden werden. Wenn nach Jesu Wort Matth. 6. die tägliche Nahrung unbedingt als Gegenstand des erhörlichen Gebets genannt wird, so liegt andrerseits auch hierin das Zeugniß, daß selbst die Befriedigung des unbedingten Erhaltungsbedürfnisses nur dann hingenommen werden darf, wenn man sie als Gabe Gottes, nicht als selbsterkornen Raub genießen kann. Weder macht die Beschränkung auf das sogenannte absolut Nothwendige in Trank und Speise die leibliche Pflege zur christlichen Tugend, noch wird diese Pflege durch den Genuß des sogenannten Ueberflüssigen zur Sünde. Darauf vielmehr kommt Alles an, ob die beschränkte oder die reichlichere Befriedigung wirklich Gabe Gottes an den

Einzelnen ist, als Gabe erkannt, hingenommen und genossen wird. Ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. 1 Tim. 4, 4. 5. „Vor Gott liegt gar nichts daran, ob du Fisch oder Fleisch essest, Wasser oder Wein trinkest, roth oder grün trägest, dieß oder das thuest; es sind alles Gottes gute Creatur, geschaffen dazu, daß man ihr brauchen soll. Darauf sollst du nur sehen, daß du hierin mäßig seyest und so viel abbrechest, als dir noth ist, den Werken der Finsterniß zu widerstreben. Darum ist's unmöglich, daß man ein gemein Maaß dieses Abbrechens setzen möge; denn nicht alle Leiber sind gleich; Einer darf's mehr, der Andere weniger; ein Jeglicher muß selbst Achtung auf sich haben und seinen Leib regieren." Luther Ausl. von Röm. 23, 11—14. WW. Th. XII. S. 24. Nicht in der äußerlichen Bestimmung von Maaß und Beschaffenheit der Mittel, welche der Lebenserhaltung dienen, sondern in der gottgeordneten äußern Lebensstellung und in der Stellung des Herzens zum irdischen Gute (s. §. 45.) liegt dem Christen der sittliche Maaßstab in diesem Verhalten. Das Maaß oder die Sorge für den Leib in leiblicher Enthaltung bei leiblichem Genusse bildet ein sittliches Moment nur als Gegensatz zu dem selbstgenommenen Ueberflusse und hat nie absolute, sondern nur relative Bestimmbarkeit, je nach dem in dem leiblichen und geistigen Zustande des Individuums dem Einzelnen vorgeschriebenen Willen Gottes über ihn. Es giebt ebensosehr ein gottwidriges zu Wenig, als ein gottwidriges zu Viel, obwohl im Allgemeinen angenommen werden darf, daß der vorwiegende verkehrte Hang der menschlichen Art dem Uebermaaße des Genusses sich zuneigt. Die rechte Vertheilung von Enthaltung und Gewährung ist daher der Begriff jener Mäßigkeit, welche bei allem leiblichen Genießen und somit auch in der Tugend der Nüchternheit und Keuschheit wiederkehrt. Die Beschränkung des Wortes Mäßigkeit auf den Genuß der Speise hat nur insofern eine weitergehende Bedeutung, als im Unterschied von Nüchternheit beide die verschiedene Folge eines Uebels abwehren, die Mäßigkeit geistig-leibliche Apathie, die Nüchternheit geistig-leibliche Irritation. Wann und wieweit Enthaltung eintreten müsse, ist dem Christen immer Sache jener Erwägung, die er von der Erkenntniß der eigenen Zustände und Lebensführung und

deren Verhältniß zu seinem höchsten Lebensziele abhängig macht. Es ist eine den Umständen und dem in ihnen erkennbaren Gotteswillen angemessene und anzupassende freie Herrschaft in Lust und Liebe, eine Art jenes *ὑπωπιάζειν τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγεῖν*, von welchem Paulus 1 Cor. 9, 27. redet. Eine gesetzliche, Allen ohne Ausnahme oder Gliedern eines gewissen Standes geltende Bestimmung, kraft deren entweder für Alle zu einer bestimmten Zeit (z. B. das Fastengebot) oder für Einzelne auf ihre Lebensdauer (z. B. im Verbot der Ehe) Enthaltung zur gesetzlichen Nothwendigkeit gemacht wird, ist, ganz abgesehen von der falschen Gesetzlichkeit und Werklichkeit, welche sich daran hängt, dem Christen darum ein Unding, weil es an die Stelle des wahren, in den individuellen Zuständen und der individuellen Lebensführung erkennbaren Gotteswillens ein selbsterfundenes Gesetz schiebt, welches der Einzelne sich selbst auferlegt oder sich von Andern auferlegen läßt (vgl. §. 52. über die Ehe). Das Ziel, welchem die rechte Bewahrung des Leibes dient, ist die Befähigung der Seele in ihrem irdischen Berufe, in welchem sie den Zwecken des Reiches Gottes wie den Zwecken der irdischen Gemeinschaft dienen will. Nur ist das die Eigenthümlichkeit christlicher Tugend, daß sie auch hier nicht im Verhältniß des Mittels zur Erreichung des Zweckes ihren lebendigen Impuls hat, sondern daß ihr das entgegengesetzte Laster als Entweihung jenes Zustandes und jener Würde gilt, deren der Wiedergeborne und Bekehrte aus Gnaden b e r e i t s t h e i l h a f t i g g e w o r d e n ist. S. oben 1 Cor. 6, 15. 19. 20. und vgl. 1 Theß. 5, 7. 8. *Ἡμεῖς δὲ ἡ μ έ ρ α ς ὄ ν τ ε ς νήφωμεν κτλ.* Röm. 13, 13. *ὡς ἐν ἡμέρᾳ κτλ.* Aber auch abgesehen vom Laster der Entweihung des Leibes weiß der Christ aus der Beobachtung seiner Zustände, daß Enthaltung von leiblichem Genuß die Seele freier macht für den Dienst in ihrer höchsten Angelegenheit, und wenn in der Seele das Bedürfniß besondern Gebetsdrangs, verstärkter und erhöheter Erwägung und Anbetung der Gnadenwege Gottes erwacht, so ist die Enthaltung von leiblichem Genuß nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern als das dem geistigen Zustande entsprechende leibliche Verhalten nur natürlich. Darauf bezieht sich die Ermahnung und das Verhalten der Apostel, bei welchen uns unter Umständen, da sie in besonderer Weise an die höchsten Lebensbeziehungen gemahnt waren,

Gebet und leibliche Enthaltung zugleich begegnet. Vgl. Akt. 13, 3. 14, 23. mit 1 Pet. 4, 7. *σωφρονήσατε καὶ νήψατε εἰς τὰς προσευχάς* und dem Worte Christi Matth. 17, 21. Daß diese Enthaltung dann nicht blos dem Genusse von Speise und Trank, sondern auch dem geschlechtlichen Genusse gilt, geht aus der Natur der Sache selbst hervor und wird durch das Wort des Apostels an die Ehelichen weiter bestätigt. (1 Cor. 7, 5. *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μή τι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.*) Ebensosehr ergiebt sich aber auch aus den Worten und Beispielen der Schrift, daß die leibliche Enthaltung nicht als Bedingung der Gebetsstimmung überhaupt, sondern als die angemessene und nothwendige Folge jener besondern Umstände zu denken sey, in welchen die Seele sich zu besonderer Geisteserhebung zu Gott aufgefordert fühlt. Dem Apostel, welcher des Christen Leben als ein anhaltendes und beständiges Gebet faßt, konnte nicht die Enthaltung als nothwendige Bedingung des Gebets erscheinen, um so weniger, da er auch keinen Genuß gelten läßt, welchen nicht Gebet und Danksagung begleitet. S. oben 1 Tim. 4, 4. Wo daher nicht die Enthaltung als natürliche Folge besonderer Mahnungen Gottes an unser Herz eintritt (*μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν, ἐφ᾽ ὅσον μετ᾽ αὐτῶν ἐστιν ὁ νυμφίος; Ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ᾽ αὐτῶν ὁ νυμφίος καὶ τότε νηστεύσουσιν.* Matth. 9, 15.), da hat sie entweder nur als diätetisches Mittel eine Bedeutung und ist beizubehalten oder aufzugeben, je nachdem Enthaltung oder Befriedigung den Einzelnen zur Erfüllung seines Berufes geschickt macht; oder die Enthaltung wird als äußerliches gesetzliches Werk oder als Schaugepränge zur sittlichen Heuchelei und ist als geistige Verkehrtheit, wie z. B. jenes Fasten, dessen Christus gedenkt, verwerflich (s. Matth. 6, 16—18). Sie ist aber nicht blos als geistige Verkehrtheit verwerflich, sondern wenn die Enthaltung den Charakter selbstauferlegter (nicht gottauferlegter) Verletzung der dem Leibe schuldigen Leibespflege trägt, so liegt ihre Verwerflichkeit schon darin, daß sie Schonungslosigkeit gegen den Leib (*ἀφειδία σώματος*) ist. Es tritt dieser Punkt besonders beachtenswerth in der Rüge Pauli an die Colosser hervor, Col. 2, 23.

Das allein bleibt die allgemeine Bedeutung leiblicher Enthaltung überhaupt, daß sie die Herrschaft des leiblichen Genusses über die Seele verhütet. Wo das Bedürfniß des leiblichen Genusses also herrscht, daß es die Seele zu Gedanken der Befriedigung unabweislich zwingt, da ist der Leib der Götze und Tyrann der Seele geworden, statt daß er ihr Gefäß und Werkzeug bliebe. Ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. Phil. 3, 19. Uebrigens begleitet den Christen in Bezug auf leiblichen Genuß und leibliche Enthaltung noch das besondere Bewußtseyn, hier in einen besondern Konflikt mit der weltlichen Gesinnung zu treten, von ihr nie verstanden zu werden und unter diesem Mißverständniß zu leiden. Denn die weltliche Gesinnung, welche nur den Genuß liebt, aber den Genuß auch nur als etwas Profanes kennt, pflegt entweder nur in der Enthaltung eine Art von Heiligkeit zu sehen und die Wahrheit eines heiligen Genusses zu verlachen; oder sie findet in der Enthaltung etwas Lächerliches, weil ihr nur der leibliche Genuß Werth hat und sie den heiligen Genuß in der Enthaltung nicht kennt. Ἦλθε γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων καὶ λέγουσι· δαιμόνιον ἔχει. Ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. Matth. 11, 17. 18.

In Bezug auf das geschlechtliche Verhältniß des Leibes und die Tugend der Keuschheit ist zunächst nur zu wiederholen, daß auch da die Tugend nicht Enthaltung ist, gleich als wäre die geschlechtliche Beziehung und der geschlechtliche Genuß Sünde sondern daß die christliche Tugend in jener Mäßigung erscheint, welche je nach dem in dem individuellen Zustand, in der Lebensweise und der Lebensführung erkennbaren Willen Gottes über den Einzelnen darnach trachtet, nur innerhalb der von Gott gesetzten Ordnung der Ehe die Bestimmung des Leibes wie in Enthaltung, so in Gewährung des geschlechtlichen Genusses heilig zu erfüllen. Vgl. das Weitere über die Ehe §. 52. Die Unkeuschheit beginnt da, wo man die göttliche Bestimmung der zwei Geschlechter für einander, wie sie innerhalb der Schranke der geschlechtlichen Reife und Tüchtigkeit, der gottgeordneten Ehe und jenes Maaßes von Befriedigung, welches die Tüchtigkeit für den Beruf der Ehe er-

hält, zu denken ist, — wenn man diese göttliche Bestimmung der Geschlechter für einander und die Ordnung ihrer Erfüllung in Gedanken, Wort und Werk nicht anerkennt, sondern aufhebt. Von der größten Wichtigkeit für die richtige Selbstbehandlung ist die Erkenntniß, daß alle Unkeuschheit primitiv verkehrte Geistes- und Herzensrichtung ist, welche den natürlichen Trieb gottwidrigen Zielen zulenkt. (*Ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται — — μοιχεῖαι, πορνεῖαι κτλ.* Matth. 15, 19.) Geistige Diät sichert mehr vor unkeuscher Begierde, als leibliche Diät, und die Potenz des leiblichen Triebes kann längst aufgehört haben, während die Unkeuschheit der Gedanken fortwährend den Geist knechtet. Man wird nicht durch das leibliche Alter, sondern durch Herzensbekehrung keusch. Andrerseits ist es eben so wichtig zu beachten, wie die Stärke des natürlich-leiblichen Triebes zum Substrate der verkehrten Herzensrichtung wird, und diese Stärke nicht bloß vom Verhalten des Geistes zum Leib, sondern auch von der physisch-diätetischen Behandlung des Leibes bedingt ist. Die christliche Frömmigkeit wird deßhalb nicht minder in der rechten leiblichen, als in der rechten geistigen Pflege die Tugend der Keuschheit bethätigen. (*Τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας* Röm. 13, 14.) Die Steigerung der Verirrung von Gedanken zu Wort und That bleibt auch in Bezug auf die geschlechtlichen Sünden; je mehr aber dem Christen der geistige Grund der leiblich-geschlechtlichen Verirrung klar wird, um so sorgfältiger läßt er nicht einmal die Nennung einer Schändlichkeit zu. *Πορνεία δὲ καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν (καθὼς πρέπει ἁγίοις) καὶ αἰσχρότης κτλ.* Eph. 5, 3. 4. Nur in solcher Weise ist das Leben des Christen ein *νεκροῦν πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν.* Col. 3, 5. Ebenso ist ein Unterschied zwischen der That der Sünde und dem Beharren in ihr; Jene, deren Leben, Trachten und Gewerbe Hurerei, Ehebruch und sonstige Unzucht ist, die haben keinen Theil am Reiche Gottes. 1 Cor. 6, 9. 10. *οὔτε πόρνοι — — οὔτε μοιχοὶ, οὔτε μαλακοὶ, οὔτε ἀρσενοκοῖται — — — βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.* Vgl. Eph. 5, 5. Aber auch der Akt der Hurerei ist namentlich in Bezug auf das Leibesleben für einen Christen mit besonderem Unheil schwanger. Denn der Akt der Hurerei ist eigentlichst Prostitution

des Leibes und des leiblichen Lebens in seinen geheiligtesten Beziehungen, Bruch der Gemeinschaft zwischen dem Leib und Christo, dem Herrn und Haupt des Leibes, Dahingabe des Leibes unter die Macht und den leiblich-geistigen Einfluß von Trägern der Sünde, eine Dahingabe in jenen Organen, welche die göttliche Bestimmung haben, in heiliger Ordnung leiblicher Weise das Geschlecht Gott zu erhalten. Völlerei dagegen ist Prostitution der Seele in Entziehung der geistigen Kraft und des geistigen Bewußtseyns, Schändung der Macht und Herrschaft des Geistes. Darum sagt Paulus vom Leib, welchen er Glied Christi genannt hat: *ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη;* — — — *Πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.* 1 Cor. 6, 15. 18. — Endlich erscheint dem Christen das doppelt grauenhafte der Selbstbefleckung in der widernatürlichen Unzucht nicht etwa in der allerdings Grauen erregenden, zerstörenden Einwirkung auf Geist und Leib, sondern in der totalen Prostitution und Verhöhnung göttlicher Ordnung, wie sie namentlich in der widernatürlichen Unzucht nur da über einen Menschen Macht gewinnen kann, welcher in die tiefste Tiefe heidnischer Gottverlassenheit gestürzt ist. Denn die ist da eingetreten, wo die widernatürliche Unzucht Hang und Leidenschaft, *πάθος ἀτιμίας*, geworden ist. S. Röm. 1, 21—27.

† Ein Christ könnte nicht Jünger seines Herrn und seines Vorbildes Nachahmer seyn, wenn im Christen die Bewahrung und Pflege des leiblichen Lebens in falsche Liebe des leiblichen Lebens und in falsche Furcht des Todes umschlüge. Im Gegentheil Nichts macht das Herz todesmuthiger und freudiger, sich selbst in der Treue des Berufes dem Tode darzubieten, als die Wiedergeburt zum Leben der göttlichen Liebe. Denn die treibt alle falsche Liebe des Kreatürlichen aus, obwohl sie erst recht den Sinn und die Liebe für das Leben dieses Leibes erschließt, und nirgends findet man willigere Todeshinnahme als da, wo das Auge für die volle Herrlichkeit und Bedeutung des Erdenlebens aufgegangen ist. Aber als die Spitze alles Frevels gegen den Leib und das Leben des Leibes und hierin gegen den Herrn selbst, den Spender dieses Lebens und der in diesem Leben geschenkten Gnadenfrist, erscheint dem Christen der Selbstmord, so bestimmt

gerade er sich Herr des Lebens und des Todes weiß. (*Πάντα ὑμῶν ἐστιν — — εἴτε ζωή, εἴτε θάνατος.* 1 Cor. 3, 22.) Denn eben in dieser seiner Herrschaft weiß der Christ sich Christi Knecht (*ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ* 1 Cor. 3, 23.) und nur, wo er in Jesu Namen dem Tod sich preisgeben, die Aufsichnahme der Todesgefahr als göttlichen Beruf erkennen kann, da weihet er sich dem Tode. Den Beruf aber erkennt jeder Christ leicht daran, daß etwas Anderes ihn im letzten Grunde bestimmt, als der eigene Wunsch zu sterben. Selbst der Gedanke an die Herrlichkeit der Wiedervereinigung mit Christo läßt den Apostel nicht im ausgesprochenen Wunsche zu sterben beharren, ohne sofort den Wunsch zurückzunehmen und sich dem Willen seines Herrn zu unterwerfen. *Ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστὸς, καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. (Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου. καὶ τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω.* Phil. 1, 21. 22.) Der Gedanke, welcher allein den Christen bestimmen kann, dem Tode entgegenzugehen, statt ihn zu fliehen, ist der, daß er auf diesem Gang in Christi Namen zu siegen und den Willen Christi zu erfüllen begehrt, wie dieser Wille nicht etwa in den Gedanken seines Herzens, sondern in der Gestalt und den Umständen seines Berufs und der von ihm geforderten Berufstreue klar vorgezeichnet ist. Nur so, in der Dahingabe des Lebens um des Berufes und des Willens Jesu willen, ist auch die letzte That der Hingabe ein *ἀποθανεῖν τῷ κυρίῳ* Röm. 14, 8., Vollzug dessen, was der Herr von den Seinen fordert und wozu sein Geist im Herzen sie treibt: höher als das Leibesleben das Leben in Christo, das Sterben in seinem Namen und in seinem Berufe zu achten. (*Οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου* Offenb. 12, 11. vgl. mit Matth. 10, 39. 16, 25. *ὃς δ᾽ ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν.*) Vgl. die schöne Schilderung bei Minuc. Felix. Octav. c. 39 sq. über die Bedeutung christlichen Märtyrertodes mit der richtigen Würdigung ehre- und ruhmbedürftiger Dahingabe des Lebens bei Tertull. apolog. adv. gent. c. 50. und lib. de martyr. c. 4.

§. 45. d. Die Bewahrung der irdischen Güter zum Dienste der Seele.

Es ist der christlichen Frömmigkeit wesentlich, außer dem höchsten Gute auch in andern irdischen Besitzthümern Güter dieses Lebens anzuerkennen. Denn in dieser Erkenntniß allein liegt auch die Anerkenntniß der Absicht Gottes an uns Menschen in ihrem Besitze. Mögen diese Besitzthümer sächlicher Art seyn, d. h. nicht zur Begabung der Natur oder der persönlichen Stellung eines Individuums gehören, oder mögen sie in einer Begabung der leiblichen oder geistigen Natur eines Individuums, oder in der Stellung, Gesinnung und Bezeugung Anderer zu seiner Person bestehen — irdisches Gut ist dem Christen Alles, was als Besitzthum eines Christen gedacht werden kann und als solches sein Wohlseyn im irdischen Leben erhöht, ohne daß es nothwendige Bedingung seiner irdischen Existenz oder seines Wohlseyns im himmlischen Berufe wäre.* In dem letzten Verhältniß liegt bereits die Art und Weise ausgesprochen, in welcher sich christliche Frömmigkeit diesen Gütern gegenüber bethätigt. Es ist auch hier der Charakter der Selbstverläugnung und der Unterordnung des Niedern unter das Höhere, in welchem der Christ die irdischen Güter weder um ihrer selbst willen, noch zu seiner Selbstbefriedigung begehrt und besitzt, sondern sie als hinzukommende Gabe und Erhöhung des Wohlseyns im irdischen Daseyn und Beruf dankbar empfängt, ohne um sie zu buhlen oder sie in selbstischer Leidenschaft zu begehren und an sich zu raffen, während er deren Mangel oder Verlust zwar schmerzlich fühlt, aber dennoch Besitz wie Verlust gering achtet gegen den Besitz des höchsten Gutes, des Heils der Seele.**

* Dem Stoicismus sind die irdischen Güter das Schlechte, weil τὸ ἐκτός. Alle Tragödie schildere die Trübsal Solcher, welche

an den äußerlichen Dingen fälschlich halten. *Τί γὰρ ἄλλο ἐστὶ τραγῳδία, ἢ ἀνθώπων πάθη τεθαυμακότων τὰ ἐκτός — — ἐπιδεικνύμενα;* Epict. diss. 1, 4, 26. Daher (ibid. 27.) *τῶν ἐκτὸς ἀπροαιρέτων οὐδέν ἐστι πρὸς ἡμᾶς.* Nichts hat Werth als: *Τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὰ προαιρετικά. Οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοὶ, τέκνα, πατρὶς, ἁπλῶς οἱ κοινωνοί.* Diss. I, 22. *Πῶς (ἡ προαίρεσις) τοῦ ἀγαθοῦ τεύξεται; Ἂν τὰς ὕλας μὴ θαυμάσῃ.* I, 29. cf. III, 8. III, 11. *Ὃς ἂν ἄλλο τι ἡγήσηται ἀγαθὸν παρὰ τὰ προαιρετικὰ φθονείτω, ἐπιθυμείτω, κολακευέτω, ταρασσέσθω· ὃς ἂν ἄλλο κακὸν λυπείσθω, πενθείτω, θρηνείτω, δυςτυχείτω.* Des Christen Begriff von irdischem Gut, wie seine Stellung zu ihm ist verschieden von der Stellung und Ansicht weltlicher Gesinnung. Nur darin trifft er mit ihr zusammen, daß er außer einem höchsten Gut andere Besitzthümer kennt, welche ihm wirklich „Güter" sind. Er kennt nicht die Verachtung irdischer Güter und die Läugnung ihrer Güte, in welcher sich die Affektation einer verkehrten, heidnischen Tugend gefiel. Er kennt aber ebenso wenig jene verkehrte Werthschätzung der irdischen Güter, welcher nicht nur der Besitz, ganz abgesehen von der Art des Erwerbs und des Gebrauchs oder der Stellung und Stimmung des Besitzers, an sich schon Glück däucht, sondern welche auch das irdische Gut dem höchsten Gut so gleichstellt, daß dem Besitzenden der Zweck seines Lebens mit dem Besitze selbst zusammenfällt und ihm bei Mangel oder Verlust des Besitzes sein Leben zwecklos erscheint. — Irdische Güter kennt der Christ, weil ihm das Erdenleben und Erdengeschick nicht blos Schauplatz teuflischen Abfalls, sondern auch Offenbarungsstätte der schöpferischen Güte und Freundlichkeit seines Gottes ist. Darum ist ihm das „Gut" wirklich Gut, nicht weil es ihm Genuß und Befriedigung bringt, obwohl es ihm dieses bringt und obwohl er sich dessen freut, sondern weil er in seiner Freude und in seinem Genuß sich der Güte seines Gottes freuen kann. Er soll und muß erkennen, daß auch die Erde voll der Güte seines Herrn ist (Ps. 33, 5.) und er kann nicht anders, als die Freundlichkeit seines Gottes in einer Menge von „Gutem" (בְּכָל־טוֹב) erkennen Ps. 34, 9—11. Aber eben das ist der specifische Unterschied von ungöttlicher Freude, daß der Christ sich im Genuß des Gutes Gottes

freut, und daß er des Gutes sich nur freut, weil und soweit er es als Gottes Gabe erkennt, hinnimmt und gebraucht. *Θεὸς ὁ ζῶν ὁ παρέχων ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν* 1 Tim. 6, 17. *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.* 1 Tim. 4, 4. Was nun dem Christen das irdische Gut vom höchsten und himmlischen Gute unterscheidet, ist keineswegs die Vergänglichkeit an sich. Vergänglich sind ja auch Güter und Gaben des heiligen Geistes, welche darum der Christ nicht irdische Güter nennen und sie dem höchsten Gute unterordnen wird. Ist ja doch selbst jene Wirksamkeit des heiligen Geistes, welche dem Christen hienieden das höchste Gut ist, nämlich der christliche Glaube, keine ihrer Gestalt nach bleibende. Ueberhaupt kennt der Christ nicht diesen schlechten Unterschied von Vergänglichem und Ewigem, als träte ihm nicht hienieden alles Ewige in einer vergänglichen Form entgegen und als wäre das Ewige und Unvergängliche, weil es dies ist, an sich schon das Gute und Göttliche. Oder wird die Qual des Gottlosen darum göttlich, weil sie ewig ist? — Nur darum ist dem Christen das irdische vergängliche Gut nicht Gut im Sinne des Heilsgutes, weil er es missen kann, ohne jenes zu verlieren, weil es außer aller direkter Beziehung zum Gute des Heils steht, dessen Besitz vollkommen denkbar ist, mag das, was irdisches Gut heißt, besessen werden oder nicht. Ebenso wird in der Schrift nur da, wo man das Gut für sich selbst als ein Gut haben will und im Gute nicht Gott hat und sich Gottes freut, das Nichtige dieses Gutes durch seine Vergänglichkeit bezeichnet und dem ewigen Willen und Wesen Gottes gegenübergestellt. Vgl. Matth. 6, 19. 20. mit Jac. 5, 1—3. 1 Joh. 2, 17. *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα,* und 1 Cor. 7, 31., wo ebenfalls die Warnung vor Mißbrauch unterstützt wird durch Hindeutung auf die Vergänglichkeit dieser Güter. Also weil man diese Güter haben kann, ohne in ihrem Besitz Gott zu besitzen, und weil sie nicht ihrer innern Natur nach den Besitzenden in Gemeinschaft des ewigen Wesens Gottes versetzen, darum nennt der Christ sie irdische Güter. Die Mannigfaltigkeit dieser irdischen Güter aufzuzählen, ist überflüssig; es genügt ihre Arten zu kennen. So ist der Besitz, welcher das irdische Wohlseyn erhöht, theils

Reichthum, Freundes-, Hauses-Gemeinschaft, theils leibliche Stärke und Schöne, geistiges Talent und Begabung, theils Ehrenstellung in der menschlichen Gemeinschaft, Ruf, Ansehen, Ehre u. s. w.

** Bei dieser Beschaffenheit der irdischen Güter ergiebt sich, daß sie ganz abgesehen von ihrem Verhältniß zum höchsten Gute, dem Heilsgute, unter gewissen Bedingungen aufhören, dem Christen Güter zu seyn. Dies ist der Fall, wenn das Gut, als Besitz des Einzelnen gedacht, wirklich nicht Gottesgabe, sondern durch Vergehen und Schuld erkauft ist, oder wenn der Einzelne über dem Gute den Geber vergißt und die wirkliche Gottesgabe nicht als Gabe hat und besitzt. Andrerseits wird der Besitz solcher Güter zum Unsegen und das Gut hört auf dem Besitzer gut zu seyn, wenn er das Verhältniß der niedern Gottesgabe zur höchsten in falscher Gleichstellung oder Ueberordnung aufhebt, während alle irdische Gottesgabe nur eine freundliche Hinleitung des Herzens zum ewigen Gute seyn will. *Τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει.* Röm. 2, 4. So wird also die christliche Frömmigkeit ihre Erkenntniß von der Natur dieser Güter in der Tugend jener Selbstverläugnung bethätigen, da man im Besitze nicht für sich Schätze haben, sondern in Bezug auf Gott reich zu seyn begehrt (*μὴ θησαυρίζων ἑαυτῷ, ἀλλὰ πλουτῶν εἰς θεόν* Luc. 12, 21.), da man die Gabe als Gabe, nicht als Eigenthum und Verdienst besitzt, da man hat, als hätte man nicht, indem man sich nicht knechten läßt vom Besitz und das Herz nicht theilt zwischen zwei Herren, sondern stets bereit zur Opferung des Besitzes nur darnach trachtet, Gott, den Geber dieser Güter, im Herzen zu behalten, welcher nach seinem Gefallen die „zufallenden und hinzukommenden“ Güter schenken, erhalten oder auch nehmen mag. Matth. 6, 24. *Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν κτλ. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμμωνᾷ.* 1 Cor. 7, 29. fg. *οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν, καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι.* Vgl. Hiob 1, 21. Nicht in der willkührlichen Entäußerung des Besitzes, sondern in der rechten Verwaltung der anvertrauten Gabe bethätigt sich die christliche selbstverläugnende Frömmigkeit. Das

Wort Christi Matth. 19, 21., welches den reichen Jüngling zur Dahingabe seines Reichthums **und** zur Nachfolge Jesu auffordert, will weder sagen, daß man durch Entäußerung seines Besitzes ohne Nachfolge Jesu ein vollkommener Mensch werde, noch hat es überhaupt zum Zwecke, vom Jüngling die äußere That dieser Dahingabe zu fordern. Vielmehr will diese Forderung an den vermeintlichen Gesetzesgerechten und Vollkommenen nur den geheimen Schaden seines Herzens aufdecken und zugleich aussprechen, worauf man sich in der Nachfolge Jesu gefaßt machen müsse. Wann der **Herr** uns gebeut (nicht wenn uns es beliebt), um seinetwillen auch das liebste anvertraute Gut zu lassen — das ist der Ruf Jesu an uns. Dem Ruf kann Niemand folgen, der sein Herz an den Mammon oder irgend ein anderes irdisches Gut verkauft hat. Das Herz aber ist verkauft, so man sich vom Reize des Besitzes oder des Verlangens nach dem Besitze knechten läßt, statt das Herz ruhig und geduldig dem Willen des Gebers anheimzustellen. Leidenschaftliche Begehr nach dem Besitze irdischen Gutes, statt Genügsamkeit mit dem, was zur Bedingung unserer irdischen Existenz (je nach Stand und Beruf) gehört, bringt Verderben, sey es, daß der Besitz erreicht werde oder nicht. 1 Tim. 6, 8—10. Ἔχοντες διατροφὰς καὶ σκεπάσματα τούτοις ἀρκεσθησόμεθα. Οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβερὰς, αἵτινες βυθίζουσι τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν. Ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία κτλ. V. 17. Τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ κτλ. Vgl. Ps. 62, 11. Und dies gilt von jedem irdischen Gute. Es ist keines von ihnen ein Gut, welches nicht durch verkehrte Herzensstellung zum Uebel würde und dessen Verlust nicht besser wäre, als Besitz auf Kosten des höchsten Gutes. So weiß z. B. der Christ von einem unbedingten Behaupten dessen, was man persönliche Ehre nennt, schon aus dem Grunde Nichts, weil er von keiner Ehre und Würde weiß, welche der Person als solcher gilt, sondern weil er nur von einer solchen weiß, die ihr als Eigenthum ihres himmlischen Herrn zukommt. Fällt dem Christen in solcher Beziehung auch Ehre bei Menschen zu, so nimmt er es als zukom=

mende Gabe dankbar hin; die Ehre aber suchen und vom Besitz oder dem Gewinn dieser Ehre sich knechten lassen, heißt ihm, die Ehre bei Gott verlieren. Joh. 5, 44. *Πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;* 12, 42. 43. *οὐχ ὡμολόγουν — — ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.* „In diesem Stücke sündiget Niemand so fast als die allergleisnesten Heiligen, die ihnen selbst wohlgefallen, sich gerne rühmen oder je gerne hören ihr Lob, Ehre und Preis vor der Welt. Darum ist das andere Werk göttlichen Gebotes, sich hüten, fliehen und meiden alle zeitliche Ehre und Lob und ja nicht suchen seinen Namen, Gerüchte und groß Geschrei, daß Jedermann von ihm singe und sage; welches gar eine gefährliche und die allergemeinste Sünde ist und leider wenig geachtet. Es will ja Jedermann etwas gesehen werden und nicht der geringste seyn, wie geringe er immer ist; so tief verböset ist die Natur in ihr eigen Gutdünkel und in ihr selbst eigen Vertrauen. — — Nur achtet man dies grausame Laster in der Welt für die höchste Tugend. — — Also wird dann der heilige Namen Gottes durch unsern verfluchten Namen, eigen Wohlgefallen und Ehresuchen unnütz angenommen und verunehret, der allein sollte geehret werden. Welche Sünde schwerer ist vor Gott denn Todtschlag und Ehebruch. Aber seine Bosheit siehet man nicht sowohl, als des Todtschlags, um seiner Subtilität willen. Denn sie nicht im groben Fleisch, sondern im Geist verbracht wird.“ Luther, von den Früchten des heil. Geistes. Th. X. S. 1592 fg.

Gleichgültig ist der Verlust irdischen Gutes **nur** gegen den Besitz oder Verlust des höchsten. Schmerzlos ist er nie. Der Christ kennt nicht die stoische Apathie, er kennt in Besitz wie Verlust die Hand des erquickenden oder züchtigenden Vaters. Christus hat die menschliche Thräne geheiligt (Joh. 11, 35.) Sein Apostel heißt weinen mit den Weinenden (Röm. 12, 15.). Auch ist der immer schmerzliche Mangel oder Verlust in einem andern Sinne nicht gleichgültig, wenn er gerechtes Gericht eigener Schuld ist. Matth. 5, 11. *Μακάριοί ἐστε, ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσι καὶ εἴπωσι πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ' ὑμῶν, ψευδόμενοι, ἕνεκεν ἐμοῦ* 1 Pet. 4, 15. *Μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς*

φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς, ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανὸς, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ. Aber selbst der Verlust oder Mangel eines irdischen Gutes im gerechten Gerichte kann Gewinn werden als Züchtigung zur Buße, zum Heile. (Vgl. das Motiv des apostolischen Gerichts: Züchtigung am Fleisch zur Rettung der Seele 1 Cor. 5, 5. und die Betrachtung seines eigenen Leidens am Leibe 2 Cor. 12, 7.). Nur als Mittel zur Befestigung im höchsten Gute ist und bleibt dem Christen Besitz oder Verlust des irdischen Gutes Gewinn. (Vergleiche auch hier als Gegensatz den erkünstelten stoischen Stumpfsinn. Τί εἶδες; Πενθοῦντα ἐπὶ τέκνου τελευτῇ. Ἔπαγε τὸν κανόνα. Ὁ θάνατός ἐστιν ἀπροαίρετον. Αἶρε ἐκ τοῦ μέσου. —— Τί γάρ ἐστι τὸ κλαίειν καὶ οἰμώζειν; Δόγμα. Τί δυστυχία; Δόγμα. Τί στάσις, τί διχόνοια, τί μέμψις, τί κατηγορία, τί ἀσέβεια, τί φλυαρία; Ταῦτα πάντα δόγματά ἐστι καὶ ἄλλο οὐδέν· καὶ δόγματα περὶ ἀπροαιρέτων, ὡς ὄντων ἀγαθῶν καὶ κακῶν. Epict. diss. III, 5, 14 sqq. Die Aufgabe des Stoikers dagegen ist: Τὸ αὐτὸ πρόσωπον ἀεὶ καὶ ἐκφέρειν καὶ εἰςφέρειν. ibid. 16. Daher auch die Barmherzigkeit zu den abzulegenden Leidenschaften gehört. Σοὶ μὴ ὀργὴν εἶναι, μὴ μῆνιν, μὴ φθόνον, μὴ ἔλεον. III, 22, 13.).

§. 46. B. Die Selbsterbauung in ihrer Rückwirkung auf die Gemeinschaft.

Auf die Gemeinschaft übt die selbsterbauende Thätigkeit einen nächsten und unfreiwilligen Einfluß in der strafenden wie in der ermuthigenden Kraft des christlichen Vorbildes aus.* Aber die Liebe, welche aus dem Geiste der Wiedergeburt kommt und die Wurzel christlicher Tugend überhaupt wie der Frömmigkeit insbesondere ist (s. §§. 35. 38.), hat die volle Bethätigung ihrer Kraft und Freiheit nur dann, wenn zur unwillkührlichen und unbewußten Einwirkung die freie, selbstbewußte Thätigkeit für die Erbauung des Nächsten tritt. Der Charakterzug dieser Wirksamkeit ist jene Gerechtigkeit, zu welcher der Wieder=

geborne neu geschaffen ist, und in welcher er nach dem Maaße des Geistes Christi, der in ihm lebt, an Christi Statt und in Christi Weise, in Christi Gerechtigkeit und in Christi Barmherzigkeit die brüderliche Liebe und die allgemeine Liebe bis zur Liebe der Feinde bethätigt. ** Aus dem Zusammenwirken Vieler in dieser Gesinnung erzeugen sich dann auch je nach den verschiedenen Seiten der erbauenden Thätigkeit verschiedene gemeinsame Lebensformen, in deren Erhaltung und Förderung sich jene Liebe beurkundet, welche in sich selbst rechte Selbstliebe in der Liebe Gottes und des Nächsten ist.

* In der Wirkung selbsterbauender Thätigkeit, wie sie als Vorbild nach Außen Einfluß übt, erkennt der Wiedergeborne nicht nur ein naturgemäßes, unausbleibliches Verhältniß, sondern eine besondere Erfüllung sowohl des geoffenbarten Willens des Erlösers, als jener Stellung, welche die Christen als Nachbilder ihres Herrn einzunehmen haben. Vgl. mit 1 Pet. 2, 21. die Stellen: 1 Thess. 1, 7. 1 Tim. 4, 13. 1 Pet. 5, 3. In diesem nachbildlichen Verhältniß liegt auch die Doppelstellung begründet, kraft deren der Christ, wie Christus selbst, dem Einen Werkzeug des Heils, dem andern Werkzeug des Gerichts, dem Einen „Geruch des Lebens zum Leben", dem Andern „Geruch des Todes zum Tode" ist, in ein und derselben Bezeugung so Erweckung, wie Strafe und Gericht bringend. Matth. 5, 13—16. *Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς κτλ. ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου — — λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων κτλ.* Eph. 5, 8. 12. *Ἦτε γαρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε — — καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε.* Phil. 2, 15. 16. *ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἀμώμητα ἐν μέσῳ γενεᾶς σκολιᾶς παὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες κτλ.*. 2 Cor. 2, 15. 16. *Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις· οἷς μὲν ὀσμὴ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν.* In dieser Stellung kann

es geschehen, daß auch vom Christen ein Aergerniß (σκάνδαλον, πρόςκομμα) ausgeht, gleichwie Christus selbst Stein des Anstoßes war (λίθος προςκόμματος Matth. 21, 44. Röm. 9, 32 fg.). Aber das gereicht dem, welcher Aergerniß giebt, nur dann nicht selbst zum Fluche, wenn man an ihm, als einem Nachbild seines Vorbildes Jesu, Aergerniß nahm. In jedem andern Falle, und zwar in dem Maaße, in welchem die Stellung des Aergernißgebenden direkter Widerspruch zu Jesu Wort und Willen ist, gilt dem, durch welchen Aergerniß kommt, das „Wehe" des Herrn (Matth. 18, 6. 7.). Denn Aergerniß nehmen ist ἁμαρτάνειν εἰς Χριστὸν durch Irrewerden an Christo und seiner Wahrheit, durch Preisgeben christlicher Gewissenhaftigkeit und Glaubenstreue, und an diesem Sündigen wider Christus nimmt der Theil, welcher durch seine Schuld Aergerniß giebt (vgl. 1 Cor. 8, 12. τύπτοντες τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε κτλ. mit Röm. 14, 20—23.). Von dieser Schuld frei bleiben und in Wahrheit nur als Nachbild des Vorbildes Christi Aergerniß geben, wo dann die Schuld derer ist, welche Aergerniß nehmen, heißt aber nicht blos, mit Christi Wort und Wahrheit der Welt gegenübertreten, sondern diese Stellung auch in Christi selbstverleugnender Gesinnung einnehmen. Man kann selbst mit Christi Wort und Wahrheit dem Andern ein selbstverschuldetes Aergerniß geben, wenn man sie bringt, trägt, bezeugt in selbstischer, selbstgefälliger Weise und zu selbstischen Zwecken (ἑαυτῷ ἀρέσκων Röm. 15, 1.). Daher auch hier bei dem Besitz der Wahrheit und der Kraft vorbildlicher Bezeugung die große Nothwendigkeit, über sich selbst und seine eigene Stellung zur Wahrheit und zu ihrer Bezeugung nach Außen sorgsam zu wachen.

** Schon früher war gezeigt worden, wie in der aus Gott gebornen Liebe der Erlösten jener Trieb der selbstthätigen Mittheilung und Einwirkung auf den Nächsten gegeben sey. S. §§. 35. 36. Anm. Die christliche Frömmigkeit kann daher ihrer Natur nach den Einzelnen nicht in der Sorge für das eigene Heil aufgehen lassen. Ja es gilt eben von der Stellung des Erlösten und in die Reichsgemeinschaft Christi Versetzten, daß er als lebendiges Glied eines Leibes gar nicht für sich in einer Weise sorgen kann, daß diese Weise nicht zugleich das Heil des Nächsten wirkte. Und

so kommt nicht die Sorge für den Nächsten zur Sorge für sich hinzu, sondern es liegt das Eine in der Natur des Andern. Die nächste Wirkung dieses Verhältnisses erscheint im Einflusse des Vorbilds. Es ist das ein dem Einzelnen unbewußter Einfluß; ja alle Stärke des Vorbildes ruht darin, daß man diese Stellung unbewußt und absichtslos einnimmt. Mit dem Bewußtseyn und der Absicht schwindet auch die Wirkung des Vorbilds, denn es hat dann keine christliche Wahrheit mehr. Der Christ kann nicht das Bewußtseyn haben, Musterbild zu seyn, oder er müßte aufhören, eine christliche Erkenntniß seines Herzens zu haben. Er kann nur stets darnach streben, Vorbild zu werden, während sein bleibendes Bewußtseyn von sich ist, wie viel ihm noch dazu fehle. Wenn nun gesagt wird, es müsse dem Christen zur unbewußten Einwirkung auf Andere, wie er dieselbe als Vorbild ausübt, auch eine bewußte Form derselben hinzukommen, so gilt das nicht in dem Sinne, als ob die bewußte, eben weil sie die bewußte ist, die bedeutsamere und würdigere wäre, als die unbewußte. Im Gegentheil kräftiger als alle bewußte Wirksamkeit auf den Nächsten wirkt die unbewußte des Vorbilds. Aber der Christ kann nicht ohne Bewußtseyn seiner Aufgabe und seines innern Triebes zum Heile des Nächsten zu wirken seyn, und darum muß als eine nothwendige Ergänzung zur unbewußten Wirksamkeit auf den Nächsten die bewußte kommen. Sodann ist es das Bewußtseyn um die Zustände des Nächsten, nach welchem die der christlichen Liebe innewohnende Weisheit und Klugheit (s. §. 34.) die Einwirkung auf den Nächsten bemißt und regelt und in welchem der Christ seinen unwillkührlichen Einfluß auf den Andern, welcher eine Gabe Gottes ist, vor selbstverschuldeter Einbuße oder Wendung zum Uebel zu sichern bestrebt seyn muß. Der Grundtypus aber für die Form dieses Strebens ist nicht damit bezeichnet, daß man sagt: es werde allezeit den Charakter der Liebe tragen. Denn eben der Charakter der Liebe oder des Triebs der Selbstmittheilung ist noch nicht mit dem Namen Liebe genannt. Ebenso wenig genügt es, den Charakter der Liebe und die Form der Einwirkung durch jene Gerechtigkeit zu bezeichnen, deren der Herr in den Worten gedenkt: Alles also, was ihr wollt, daß euch die Menschen thun, also thut auch ihr ihnen, denn das ist das Gesetz und die Propheten (Matth.

7, 12.). Denn in diesen Worten ist nicht nur der Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung vorausgesetzt, welcher bestimmt, was der Mensch gottgemäß für sich und Andere begehren mag, sondern sie sagen auch blos das aus, daß, statt der selbstischen Deutung und Ausbeutung des Gesetzes, die im alten Bunde geoffenbarte Gottesliebe Liebesgemeinschaft der Menschen auf Erden fordere; sie bezeichnen Sinn und Absicht der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung, aber sie nennen nicht das, was im Neuen Bunde, in der Erfüllung des Alten, nicht blos dem Erlösten geoffenbart, sondern auch ihm und seinem Wesen immanent ist und ihn zur Erfüllung dieses Gotteswillens treibt und befähigt. Das ist aber allein jene Gerechtigkeit, in welcher der neue Mensch der Wiedergeburt geschaffen ist (κτισθεὶς ἐν δικαιοσύνῃ τῆς ἀληθείας Eph. 4, 24.). Die giebt der Liebe des Erlösten oder seinem Trieb der Selbstmittheilung die göttliche Form und Schranke, indem sie die Art seiner Mittheilung bindet an das Wesen der ihm in der Gnadengemeinschaft mit Christo innewohnenden göttlichen Wahrheit. Wie Christus sich an der Seele des Erlösten bethätigt, also treibt es einen Wiedergebornen sich an der Seele des Nächsten zu bethätigen. Wie in Christo die göttliche Liebe in Form der höchsten Barmherzigkeit und der höchsten Gerechtigkeit zugleich erschienen ist und sich durch den heiligen Geist mitgetheilt hat den Herzen der Erlösten, also bindet und treibt die dem Erlösten innewohnende Gerechtigkeit, seine Selbstmittheilung innerhalb der Schranken seines Wesensverhältnisses zu Gott in Christo zu halten und höchste Barmherzigkeit ohne Verletzung der strengsten Gerechtigkeit zu üben. Es kehrt in der Erscheinung und Bethätigung des Christen wieder, was an der Erscheinung und Bethätigung Christi bemerklich ist. Wie die Erscheinung und Wirksamkeit Christi nicht blos die des barmherzigen Sünderheilands, sondern auch die des Strafpropheten und Richters ist, so auch ist es in seiner Weise die Erscheinung und Wirksamkeit des Christen. Wo des Christen Verhältniß zum Nächsten in der persönlichen Wechselbeziehung aufgeht, da handelt es sich auch in der Mittheilung und Einwirkung auf den Nächsten um Nichts, als um Bezeugung des Geistes der Gnaden und Barmherzigkeit, von welchem das persönliche Verhältniß des Erlösten zu seinem Gotte getragen ist. Da läuft alle δικαιοσύνη des Christen

hinaus auf ein: *περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* (vgl. den Schlußpunkt der Durchführung Eph. 4, 24 fg. in 5, 2.), auf die Bestimmung: *γίνεσθε εἰς ἀλλήλους χρηστοὶ, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν.* Eph. 5, 32. Vgl. Phil. 2, 1. 2. Col. 3, 12. Wo aber der Christ dem Nächsten gegenüber nicht in blos persönlicher Wechselbeziehung steht, also auch nicht blos sein persönliches Verhältniß zu Gott am Nächsten zu bezeugen und zu bethätigen hat, sondern wo er in seiner Stellung nach Stand und Beruf göttliche Rechte und Gerechtsame auf Erden zu vertreten hat, da treibt ihn die ihm innewohnende Gerechtigkeit, in welcher er nicht nur die Wahrheit Gottes des Heilandes, sondern auch die des Schöpfers, Gesetzgebers und Richters nach Außen hin zu bethätigen und bezeugen hat, zu jener Form des Verhaltens nach Außen, welche dieser Seite des Verhältnisses adäquat ist. Und so kommt es, daß je nach der Stellung des Christen der eine in ihm innewohnende Geist verschiedene, ja scheinbar entgegengesetzte Formen der Bezeugung fordert, und daß eine Liebesbezeugung, welche blos die Form der Barmherzigkeit trüge, dem Christen ebenso unnatürlich wäre, als Mittheilung nach außen blos in Form der Gesetzesgerechtigkeit, sondern daß ihm Beides nothwendig und natürlich ist, wie Gott ist Beides, Richter und Versöhner, und wie Gott nach beiden Seiten, als Gesetz und Gesetzeserfüllung, als Geist der Gnaden und Geist der Gerechtigkeit durch Christus in seinen Erlösten wohnet. Das Nähere in den folgenden §§.

§. 47. a. Die Bewahrung der Seele zum himmlischen Beruf in ihrer Rückwirkung auf die Gemeinschaft.

In der Einwirkung auf Andere offenbart sich die rechte Sorge für die eigene Seele an jener Unterordnung, in welcher man alle Erweise der gerechten und barmherzigen Liebe der Förderung des Seelenheils als höchstem Ziele dienstbar erhält. * Die Selbstverläugnung erscheint hier in der Art, in welcher man ausschließlich das, was des Andern ist, bedenkt und sich selbst

in der Art der Mittheilung von dem geistigen Zustande des Andern und seinen Bedürfnissen abhängig macht.** Indem so alle Thätigkeit auf Herstellung einer Gemeinschaft geht, welche sich in diesem höchsten Ziele eins weiß, wird die rechte Liebe sich nicht nur positiv in Erhaltung aller Formen gemeinschaftlicher Frömmigkeit,*** sondern auch negativ darin bethätigen, daß sie auf Beseitigung und Unterdrückung alles dessen ausgeht, was, sey es in der Weise der persönlichen Mittheilung überhaupt, sey es in der Wahl der persönlichen Genossenschaft, sey es in der Form der Geselligkeit und des Zusammenlebens, als geistiger Widerspruch mit dem Ziele der göttlichen Geistesgemeinschaft das gegenseitige Vertrauen auf ein Zusammenwirken zu diesem höchsten Ziele schwächen könnte. †

* So wenig die Sorge um die eigene Seele die Sorge für andere Lebensbeziehungen ausschließt, sondern sie vielmehr einschließt, ebenso wenig geht die christliche Fürsorge für den Nächsten in einer Sorge für dessen Seele auf, welche andere Formen der Fürsorge und der Liebesweise ausschlöße. Im Gegentheil erkennt man die Pseudochristlichkeit einer sogenannten Sorge für das Seelenheil des Nächsten daran, wenn sie ohne thätige Theilnahme am sonstigen Wohlergehen desselben ist. Die Unchristlichkeit aber sogenannter Theilnahme am Nächsten hat darin ihre Kennzeichen, daß sie an die Sorge für das Seelenheil gar nicht oder zuletzt denkt. Darin ruht aller Fluch der sogenannten Liebe, welche von der weltlichen Gesinnung als Glück der Gemeinschaft gepriesen wird, in der That aber das süße Gift ist, mit welchem sich die Menschen gegenseitig geistig morden. Dagegen kommt alle Heiligung der Liebesgemeinschaft und alles Gedeihen der Gemeinschaft selbst nur aus der Ueberordnung der Sorge für das Seelenheil über jeden sonstigen Liebeserweis und aus der Beziehung aller Liebeserweise auf dieses Ziel. Dem Christen ist aber solch' Verhalten dem Nächsten gegenüber nur eine Uebertragung und Anwendung des eigenen Zustandes und Bedürfnisses auf den Zustand und das Bedürfniß des Nächsten. Was uns selbst das Höchste dünkt und worin wir selbst vor Allem

Förderung begehren, darin werden wir auch vor Allem den Nächsten zu fördern trachten. In solcher Stellung zum Nächsten kehrt am Christen in seiner Weise wieder, was Christi Stellung zu den Erlösten, als *ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν* ist. 1 Pet. 2, 25. In dieser Stellung nimmt jegliches Glied in seiner Weise an dem Theil, was vorwaltender Lebensberuf des Hirten der Gemeinde ist: *ἀγρυπνεῖν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν* Hebr. 13, 17. Daher der hohe Werth, welchen das Wort des N. Bundes auf das Gelingen solcher Fürsorge legt. Jac. 5, 20. *ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.*

** Der rechte Wechselverkehr zum Ziele der Erbauung der Seele ist zuerst dadurch begründet, daß man das Wesen und die Mittel christlicher Erbauung aus eigener Erfahrung kenne. Dennoch ist es nicht das Festhalten an der objektiven Natur des Erbaulichen, welches für sich allein die Erbauung des Nächsten und der Gemeinschaft hervorbringt. Es ist vielmehr wiederum die fromme, selbstverläugnende Gesinnung, von welcher die gedeihliche Einwirkung auf die Seele des Nächsten bedingt ist. Und solcher Nächstendienst ist Selbstverläugnung in besonderer Weise, und schließt nicht blos das Selbstische des schlechtesten Egoismus, der Eitelkeit, Gleißnerei u. dgl. aus, sondern auch das Selbstische und Eigenerwählte der guten Meinung, da man die Augen allein auf Ziel und Mittel richtet, ohne sich den Zustand dessen zu betrachten, welchem man die Mittel anzupassen hat, um das Ziel zu erreichen. Die allgemeine Gestalt selbstverläugnender Liebe, da man nicht das Eigene sucht, noch auf sich und sein Anliegen sieht, sondern auf den Nächsten (*μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου* 1 Cor. 10, 24. *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοπείτω ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστος* Pil. 2, 4.), wird hier zur speciellen Erwägung, was je nach dem jedesmaligen Bedürfnisse zur Erbauung des Nächsten dienen könnte (zur Erwägung der *οἰκοδομὴ τῆς χρείας* Eph. 4, 29. vgl. Röm. 15, 2.). Nur dem Amte des Seelsorgers, der Berufsthätigkeit im Amte und der in solcher Stellung falschen Rücksicht auf den Erfolg als Motiv für die Thätigkeit — nur diesem gilt jenes apostolische Wort: anzuhalten, ob „zur rechten Zeit oder zur Unzeit", gelegen oder ungelegen (*ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως* 2 Tim. 4, 2.). Wie hier der besondere Beruf es ist, innerhalb

dessen und auf dessen Grund hin man ohne Rücksicht auf Erfolg am Nächsten getrost arbeiten mag, so giebt dem Christen in seiner allgemeinen Beziehung zum Nächsten ebenfalls eine Erkenntniß besondern Berufes Freudigkeit und Hoffnung zu gesegneter Einwirkung. Und diese Erkenntniß besonderen Berufes gewinnt er aus der besondern Fügung von Stellung und Umständen, welche ihm das geistliche Bedürfniß seines Nächsten erschlossen und hiedurch seine eigene seelsorgerliche Wirksamkeit hervorriefen. Denn vom Bedürfniß des Nächsten und der Einsicht in dasselbe ist die rechte Art der Mittheilung abhängig, und diesem und den Winken Gottes zur Thätigkeit sich unterordnen, das allein heißt in Wahrheit Diener des Nächsten seyn (Matth. 20, 26—28.) und die Erbauung einer Seele zu ihrem Heil als ein Werk Gottes betrachten, und hierin Gottes Handlanger seyn, statt es wie ein Werk und Gemächte des Menschen zu behandeln und es in eigenmächtigem Zufahren zu prostituiren. Wer nicht etwa die Perlen vor die Säue werfen (Matth. 7, 6.), strafen will, wo es trösten gilt (2 Cor. 7, 8 fg. 1 Theß. 5, 14.), starke Speise geben, wo Milch Noth thut (1 Cor. 3, 1. 2. Hebr. 5, 12. 14.) und umgekehrt, der muß seinen seelsorgerlichen Mittheilungstrieb von der Einsicht in das Bedürfniß seines Nächsten leiten lassen. Das heißt das Werk der Selbsterbauung zum Frommen des Nächsten und der Gemeinschaft auf Andere übertragen, in Christi Geist und nach seinem und seiner Apostel Vorbild handeln. Vgl. 1 Cor. 9, 19—23. *ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων, πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω. τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον (μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον), ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος (μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ, ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ), ἵνα κερδήσω ἀνόμους κτλ.*

*** Das Bewußtseyn, das Bedürfniß, die Thatsache eines Wechselverkehrs der christlichen Gemeinschaft zur Bewahrung der Seelen in ihrem himmlischen Berufe ruft die Formen gemeinschaftlichen Gottesdienstes als ihren stehenden Ausdruck hervor und diese Formen erhalten und beleben immer rückwirkend dieses Gemeindebewußtseyn. Der Bestand dieser Gottesdienste von Anfang an und die von Anfang an gleichmäßigen Grundtypen derselben beurkunden

um so bedeutsamer den nothwendigen Zusammenhang dieser Form der Gemeinschaft mit dem Geiste des Christenthums, als kein gesetzliches Gebot sie entstehen hieß. (Vgl. Act. 2, 46. 47. *καθ' ἡμέραν προςκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον — — αἰνοῦντες τὸν θεόν.* Col. 3, 16. *ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς.*) Die Pflege und Erhaltung dieser Formen durch jegliche Art der Theilnahme gehört unmittelbar zum Lebenstrieb eines wahrhaft Erlösten, und auch wenn Zufälligkeit der Umstände in der gemeinsamen Andacht den Einzelnen geringe Befriedigung seines eigenen Bedürfnisses finden ließen, so wäre es nur ein selbstsüchtiges Verhalten, unter solchem Vorwande die Gemeinschaft zu meiden, deren Förderung schon allein in der persönlichen Theilnahme der Einzelnen liegt. In der Regel ist es auch nur ein schlechter Prätext, unter welchem sich irgend eine unchristliche Herzensstellung eine künstliche Gewissensbefriedigung zu gewähren strebt. In das „Kämmerlein" des Hauses verweist der Herr die Heuchler, welche zur Ostentation vor Andern beten (Matth. 6, 5. 6.). Jene heuchlerische Frömmigkeit, welche unter dem Vorgeben erhabener Bedürfnisse und besonderer Gotteinsprache sich hoffärtig in die Kammer schließt und die Liebesgemeinschaft der Gemeinde verachtet, würde der Herr unter gleichen Worten wie dort in die christlichen Kirchen verweisen. „Wisse, wo du siehest einen, der so leichtlich ist zu urtheilen und zu tadeln und will solche reine Vollkommenheit haben von den Christen, daß derselbe noch ein lauter Gesetztreiber, Heuchler und Stockmeister ist und nichts recht von Christo weiß. Denn gleichwie unter den Christen kein Gesetz mehr ist, sondern eitel Liebe, so ist und kann auch kein Richten, Urtheilen und Tadeln da seyn — und womit einer den andern richtet, verdammt er sich selbst. Und wie er ohne Barmherzigkeit ist, sondern eitel Gesetz vor den Augen hat, also hat er auch vor Gott keine Barmherzigkeit, hat auch noch nie gefühlt, noch geschmeckt, wo Gottes Barmherzigkeit ist. Darum wie ihm Gott schmeckt, so schmeckt ihm auch der Nächste, eitel bitter Galle und Wermuth." Luther Ausl. der Epist. am 5. Sonnt. nach Epiph. XII. S. 514. fg. Nur eine Gemeinschaft, wo ein Evangelium gepredigt würde wider des „Apostels Evangelium" (Gal. 1.) und welche in

der Form ihrer Versammlung wider das Wort des Evangeliums und den Geist des Glaubens handelte, würde ein Erlöster zu meiden sich gewissenshalber veranlaßt fühlen, und auch dann nicht, um die Gemeinschaft zu meiden, sondern nur um die rechte zu suchen. „Denn wider die, so das Evangelium verdammen und verfolgen — — gilt es nichts, daß meine Liebe sollte sich erbarmen und falsche Lehre dulden und leiden. Was Glaube und Lehre anbetrifft, hat weder Liebe noch Geduld; da muß ich mit Ernst widerhalten und nicht ein Haar breit weichen. Sonst, wo die Leute den Glauben lassen gehen und bekennen, ob sie wohl mit dem Leben schwach sind, soll ich immer und immer herzlich und barmherzig seyn, nicht strafen, treiben, jagen, sondern locken, bitten, flehen, tragen und dulden. Denn gebrechlich Leben verderbet die Christenheit nicht, sondern übet sie; aber gebrechliche Lehre und falscher Glaube verderbet Alles. Darum gilt hier weder Leiden noch Erbarmen, sondern eitel Zürnen, Streiten und Würgen doch nur mit Gottes Wort." Derselbe am o. a. O. Denn nicht wo die Masse ist, ist die Gemeinde, sondern wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen (Matth. 18, 20.). Die Separation aus Noth ist etwas Anderes, als das separatistische Prinzip, die willkührliche, selbstische Beschränkung auf die Befriedigung des religiösen Einzelbedürfnisses mit Hintansetzung des Princips der Gemeinschaft in welchem das Glied sich willig entschließt, auch im Krankheitsfalle zu leiden mit dem Leibe, statt für sein eigen Wohlbehagen sich vom Leibe zu scheiden. „Darum sind zu strafen, so die Christenheit und der Kirchen Wesen und Regiment also fürgeben und mahlen und urtheilen wollen, als solle und müsse es allenthalben ohn alle Gebrechen und Mängel seyn, oder wo das nicht ist, soll da nicht die Kirche Christi noch rechte Christen seyn, wie sich denn viel irrige Geister, sonderlich die großen Klüglinge und unzeitigen, selbstgewachsenen Heiligen hieran feindlich ärgern und stoßen, so sie etwas Gebrechliches sehen oder spüren an dem Haufen, so Christen sind und das Evangelium haben, und eine solche Kirche ihnen selbst träumen, daran gar nichts Gebrechliches seyn soll, welches doch auf Erden und in diesem Leben nicht seyn kann, auch an ihnen selbst nicht funden wird." Luther Ausl. der Epist. am Ostertag. Th. XII. S. 645. Alles separatistische Prinzip ist als Prinzip ein unchrist-

liches; dagegen wird die Pflege jener Formen, welche die Vereinigung Vieler für das höchste gemeinsame Ziel unmittelbar ausdrücken, unter allen Umständen Attribut und Kennzeichen des wahrhaft christlichen Geistes seyn, welchem Einzelheil und Gesammtheil ein untrennbares Herzensanliegen ist.

† Die Theilnahme an der gemeinschaftlichen Anbetung des gemeinschaftlichen Herrn ist aber nur die eine nächste Form, in welcher sich innerhalb christlicher Gemeinschaft jene Gesinnung bethätigt, welcher das Heil der Seele das Höchste ist und in welcher nach diesem Ziele hin der Eine auf den Andern vor Allem einzuwirken trachtet. Denn wie in der Selbstbewahrung der Seele zum Heile sich zur Richtung auf das Heilsgut eine allseitige Zucht des Geistes gesellt (vgl. §. 42. Anm.), so wird auch innerhalb der Gemeinschaft das Streben nach gegenseitiger Förderung im Heile nothwendig von gewissen Gemeintugenden des g e i s t i g e n V e r k e h r s und A u s t a u s c h e s begleitet seyn, ohne welche sich eine Förderung zum höchsten Ziele des Geisteslebens gar nicht denken läßt. Es sind dies ihrem Wesen nach auch nichts Anderes, als Erscheinungen jener „Reinheit und Gerechtigkeit der Wahrheit", zu welcher die Gemeinde der Erlösten wiedergeboren ist (Eph. 4, 24.), ihre Wurzel ruht dem Christen nicht sowohl in Ansprüchen, welche die Person des Nächsten, seine persönliche Würde, oder wie man dies sonst fälschlich nennen mag, auf die eigene Bezeugung gegen den Nächsten machen darf, als vielmehr auf den Ansprüchen, welche Gottes Gnade an den Erlösten macht, auf der Selbstreinigung, zu welcher er sich bestimmt weiß, auf dem Berufe der Gottesgemeinschaft, welcher den Einzelnen mit seinen Brüdern so verbindet, daß ihre gegenseitigen Rechte und Forderungen an einander alle blos ihre Sanktion in ihrem gleichen Verhältniß zu Gott und in dem gleichen Verhältniß Gottes zu ihnen haben. Aber innerhalb der Gemeinschaft erscheint der Trieb, welcher seinen letzten Grund in dem Verhältniß jedes Erlösten zu Gott hat, in G e m e i n s c h a f t b i l d e n d e r und e r h a l t e n d e r Form. Und jene Gemeinschaftwirkende Thätigkeit, welche dem gemeinschaftlichen Besitze des höchsten geistigen Gutes gilt, erhält sich nur auf Grund jener allgemeinen Reinheit und Gerechtigkeit geistigen Verkehrs, welcher im p e r s ö n l i c h e n Verhältniß des Christen zu seinem Nächsten Alles

ausschließt, was wider die Wahrheit und die heilige Liebe ist, und so allein die Garantieen bietet, daß das Wirken des Einzelnen in der Gemeinschaft auf gemeinschaftliche Erhaltung des höchsten Gutes wirklich selbstsuchtlos nur diesem höchsten Gute dient und nicht selbstsüchtiger Vorwand für andere Zwecke ist. Dieser Geist wird sowohl die subjektive Form der Mittheilung und die subjektive Wahl der Genossenschaft, wie die objektiven Formen des Gemeinverkehrs durchdringen. Es wird sich in dem Allen herausstellen, daß man in der Gemeinde der Erlösten nichts begehre, als Reinheit und Gerechtigkeit lautrer, wahrhaftiger geistiger Mittheilung. Was die vollkommene Erscheinung dieses Strebens hindert, das ist ebensosehr die Sünde des Einzelnen, als der sündige Zustand der Gemeinschaft. Aber eben diese Seite ist es, deren rechte Ueberwindung der Bethätigung christlicher Frömmigkeit innerhalb des Gemeinlebens ihr irdisches Ziel und die ihr eigenthümliche Form auf Erden giebt. — So ist die Wahrhaftigkeit des Verkehrs ein steter Kampf mit der Lüge in uns und außer uns, mit dem Widerspruch zwischen Schein und Wesen, zwischen dem, was vor Menschen, und dem, was vor Gott als Wahrheit gilt. So ist die heilige Liebe des Verkehrs ein stetes Ueberwinden feindseliger Regung in uns und außer uns, und sie gewinnt die Gestalt der Friedfertigkeit in Langmuth und Versöhnlichkeit durch Unterdrückung des Zornes, Hasses, des Rachegefühls in uns, durch Tragen des Zornes, des Hasses, der Rache Anderer. Und so gestaltet sich das Grundverhältniß rechten geistigen Austausches als Ueberwindung des Bösen durch Gutes (*μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν* Röm. 12, 21.), und nur in der Durchdringung aller wechselseitigen geistigen Beziehungen von diesem Geiste ruht die Bürgschaft jenes gegenseitigen Vertrauens, ohne welches gemeinschaftliche Förderung zum Besitz des höchsten Gutes unmöglich ist. An dieser Bürgschaft wird der Einzelne vielleicht zunächst nichts herausfühlen, als die persönliche Liebe und Ehrenhaftigkeit des Andern, und sein Vertrauen wird in der Form des persönlichen Vertrauens aufgehen. In der That aber liegt die Bürgschaft bei solcher Art geistiger Wechselbeziehung nicht in der persönlichen Stellung, sondern darin, daß diese selbst bereits Wirkung und Erscheinung des **Gottesgeistes** ist,

dessen Gemeinschaft alle Beziehungen des Geisteslebens umfaßt und im Gemeinleben sich eben in der Reinheit jeglichen geistigen Verkehrs bethätigt. Denn die Lüge, welche Täuschung des Vertrauens wirkt, ist ihrem Wesen nach auch da, wo sie nur Versündigung an Menschen (ψεύδεσθαι εἰς ἀλλήλους Col. 3, 9.) scheint und sich im Kreise menschlicher Zustände und Beziehungen bewegt, eine Verläugnung Gottes und seines Willens über die Menschen, eine Ausgeburt des Teufels, welcher von Anfang Lügner und Menschenmörder ist (Joh. 8, 44.), und in der Zerstörung gegenseitiger Vertrauensgemeinschaft Zerstörung des göttlichen Grundes der Gemeinschaft, welcher nicht im gegenseitigen menschlichen Vertrauen, sondern in der Wahrheit besteht, in welcher alle Menschen geeint seyn sollen (ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε τὴν ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ· ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη. Eph. 4, 25.). Aus dieser Wahrheit heraus, in der Gemeinschaft Gottes und vor Gottes Augen, und nach seinem Willen Menschen gegenüber und über menschliche Dinge und Zustände reden, heißt die Lüge meiden (κατενώπιον τοῦ θεοῦ, ἐν Χριστῷ λαλεῖν 2. Cor. 12, 19.). Daher ist auch selbst das in gewissem Sinne unbewußte Eingehen auf die Lüge im Nachsprechen von Afterreden u. dgl. Ausfluß jener lügnerischen Gesinnung, in welcher das Herz, statt allein an der Wahrheit Freude zu haben, auf deren Grund die Menschen geeint seyn sollten, einen Reiz geheimen Behagens an der Schlechtigkeit hat, welche die menschliche Gemeinschaft verpestet. Daher die Bezeichnung derer, welche aus der göttlichen Wahrheit neugeboren sind als: ἀποθέμενοι πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς. 1 Pet. 2, 1. Denn es ist Alles Lüge, was nicht aus der in und mit der Gotteswahrheit in die Welt gekommenen Liebe fließt, da man für sich und den Nächsten vor Allem das Heil der Seele begehrt und zum höchsten und letzten Zweck alles Redens und Handelns eben nur diese eine Rücksicht hat. — (Von dieser Lüge, welche aus selbstischer gottwidriger Herzensgesinnung hervorgegangen ist und nur in solcher Gesinnung getheilt werden kann, ist allerdings eine andere Form der Lüge zu unterscheiden, welche sich auf den Kreis menschlicher Zustände und Beziehungen beschränkt und nicht auf Grund selbstischer

willkührlicher Wahl, sondern auf Grund von äußern Umständen die Wahrheit in Verhältnissen verhehlt, wo die Fähigkeit des Andern, die Wahrheit zu hören und zu tragen, aufgehört hat, oder wo die Gemeinschaft des Menschen, wie sie auf Grund göttlicher Wahrheit und göttlichen Friedens bestehen sollte, faktisch nicht mehr besteht. Dies ist die sogenannte Nothlüge oder Dienstlüge, wie man sie sich Andern gegenüber im Falle gestörter leiblicher und geistiger Vernehmungsfähigkeit [z. B. durch Krankheit u. dgl.] bei gewaltsamer Nachstellung, in Kriegszeiten [vgl. 2 Sam. 15, 34. 17, 20.] u. s. w. denken mag. Daß dieß ein Uebel sey, welches nur auf Grund eines andern vorausgehenden Uebelstandes, als Gefolge anderweitiger Zerrüttung durch das Elend menschlicher Zustände gedacht werden und nur hieraus eine Erklärung und Entschuldigung finden dürfe, leuchtet Jedem ein. Dagegen dürften auch die im Irrthume seyn und die Gewissen bedenklich beschweren, welche das, was Nothlüge heißt, der Selbstthat und Selbstgeburt gottwidriger Herzensstimmung gleichstellen und in demselben Grade und in gleicher Unbedingtheit Sünde nennen. Denn in der That viel weiter noch, als in den Fällen der sogenannten Nothlüge, geht der Fluch der Lügenhaftigkeit, welcher auf der menschlichen Gemeinschaft lastet, durch alle Lebensverhältnisse hindurch und muthet Lüge an, ohne daß man sich der Anmuthung zu entziehen wüßte. Zu wie vielerlei Lüge z. B. allein die konventionelle Sprache zwinge, kann nur dem entgehen, welcher überhaupt nicht darauf achtet, ob die Form seines Ausdrucks seiner Gesinnung entspreche. Die konventionelle Sprache ist in tausend Fällen eine wahre Heuchelei von Liebe, Verehrung, Ehrfurcht u. s. w., von der unser Herz nichts empfindet. So scheint es, daß ein Unterschied gemacht werden müsse bei Zuständen allgemeiner oder individueller Zerrüttung, welche dem Menschen das Elend auferlegen, die Wahrheit nicht sagen zu können oder verhehlen zu müssen, und daß das rechte Verhalten darin besteht, das Elend als solches zu empfinden, Gott zu klagen, und die Befreiung von jenen Uebelständen, welche solch' Elend im Gefolge haben, zu erbitten und wo immer möglich selbstthätig zu erwirken. Wenigstens wird, wo man unter solcher abgedrungenen Lüge **leidet**, das Herz von der Lust an der Lüge bewahrt bleiben, in welcher Lust man die Lüge als das

eigene Kind des Herzens empfängt. Wo dagegen keinerlei Zerrüttung und Elend die Mittheilung der Wahrheit verhindert und der Grund der Unwahrheit lediglich in der Herzensstimmung des Einzelnen liegt, da ist unbedingt jene Lüge eingetreten, die mit ihrem ganzen Gewichte als Sünde und Schuld auf den Einzelnen lastet. — Ob das Gesagte nach allen Seiten hin richtig sey, mag weiterer Prüfung anheimgegeben werden. Nur soll man nicht sagen, daß jene Ansicht, welche die Nothlüge der Lüge überhaupt gleichstellt, die strengere, die andere die laxere sey. Uns scheint, es könne vielmehr diese Gleichstellung zu einem laxeren, d. h. unwahren Begriff von Lüge überhaupt führen, wenn diese Ansicht auch nicht daraus hervorgegangen ist.)

Auch die Liebe, wie sie als Band persönlicher Geistesgemeinschaft die Einzelnen zu einer Gesammtheit verbindet, hat nach der Natur der Einzelnen und der Gesammtheit ihre Erscheinung nicht in der Gestalt, welche ihrem Wesen als Ausfluß göttlicher Liebe in das Menschenherz adäquat wäre, sondern in Gestalt der steten Ueberwindung von feindlichen Mächten. *Πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.* 1 Cor. 13, 7. Es ist nicht blos das Wesen des alten Menschen, welches wie im Einzelnen, so in der Gesammtheit hienieden sich bleibend fühlbar macht, sondern es ist auch die unbekehrte Weltgesinnung, an welcher in der Welt die Reinheit christlicher Liebe sich erproben muß. Und so wird die Möglichkeit selbstischer persönlicher Erregung wider die Person des Andern in Feindschaft, Zorn, Rachegefühl auch bei einem Wiedergebornen als möglich vorausgesetzt, aber ebensosehr nur unter der Erwartung sofortiger Unterdrückung, mag das Unrecht persönlicher Beleidigung auf Seiten des Zürnenden oder des Beleidigers seyn. Vgl. Eph. 4, 26. Matth. 5, 23. mit Matth. 6, 14 fg. 18, 21 fg. Es wird in der Gemeinschaft auf Erden ferner nie an solchen fehlen, welche in ihrer persönlichen Feindschaft beharren. (Darum heißt es auch Röm. 12, 18. *εἰ δυνατὸν τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες*). Aber mit dem Reich Christi tritt in die Gemeinschaft statt des Hasses gegen Haß das Bestreben ein, den Feind durch Wohlthun zu gewinnen, Röm. 12, 20. und auch, wo die feindselige Gesinnung sich solchen Thatbeweisen entzieht, bleibt der Erdengemeinschaft jene große,

unsichtbare Macht, das Gebet, die Fürbitte, die Segnungen, welche die Christen für ihre Widersacher von Gott erflehen. Matth. 5, 44 fg. 1 Pet. 3, 8. 9.

Dies letzte Verhältniß bleibt unter allen Umständen, selbst wo vom Christen die Lösung eines persönlichen Verhältnisses ausgehen und die Heiligkeit und Reinheit seiner Liebe sich in der Strafe zeigen muß, in welcher er mit Wort und Haltung sich jener Gesinnung widersetzt, welche nicht der Person des Christen, sondern der Sache seines Herrn (vgl. den folgenden §.) sich in Wort und Werk feindselig erweist. Daß die heilige Liebe eines Christen zugleich eine strafende sey und seyn müsse, ist schon früher erkannt worden (s. §. 46.) und eben in diesem Verhältniß ist sie das Salz, welches die irdische Gemeinschaft vor Fäulniß schützt. Aber auch da, wo die Strafe eintreten muß, weil die Feindseligkeit nicht persönlicher Art ist, sondern der Ordnung Gottes im Reiche der Natur, wie dem der Gnade gilt, übt der Geist christlicher Gerechtigkeit Langmuth, wie der Christ selbst so viel göttliche Langmuth erfahren hat und täglich erfährt. Gal. 6, 1. *Ἀδελφοί, ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος· σκοπῶν σεαυτὸν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς.* Die Strenge steigert sich innerhalb des Gemeinlebens auch nur in dem Maaße, als im gleichen Falle der Einzelne selbst Ursache hätte, die Strenge gegen sich selbst zu verdoppeln, nämlich wo es sich nicht um einen vereinzelten Fehltritt, um eine einzelne Sünde, sondern um Beharren in der Sünde handelt (vgl. die Steigerung im Grade der Widersetzlichkeit und den Eintritt der Strafe, wie Beides Christus bezeichnet Matth. 18, 15—17., wo es am Schlusse heißt: *ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοὶ ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*). Aber ein gröblicher Irrthum wäre es zu meinen, daß sich der Christ begnügen könne, die Sache und Richtung zu strafen, aber unter allen Umständen nach wie vor seine persönlichen äußern Beziehungen zu dieser Person erhalten zu dürfen. Vielmehr ruht der Segen, welchen der Geist Christi der Gemeinschaft bringt, wesentlich auch darauf, daß in der Wahl persönlicher Genossenschaft das Bewußtseyn um die wahre

Einheit, welche die Gemeinschaft binden sollte, durch jene äußerliche Scheidung lebendig erhalten wird, in welcher der Christ, so weit es von seiner Wahl abhängt und mit seinem Berufe verträglich ist, die Gemeinschaft derer meidet, deren Gesinnung er als verwerflich erkannt hat. Nur christliche Gesinnungslosigkeit kann das für christliche Liebe erklären, die Genossenschaft der eigenen Wahl in völlig unterschiedsloser Weise unter aller Welt zu suchen und zu pflegen. *Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί* 1 Cor. 15, 33. Und selbst wenn der Einzelne meinte für sich keinen Schaden zu empfangen, so ists der christliche Gemeinsinn, welcher um des Bruders willen nicht den Gedanken ertragen kann, durch solche Wahl der Genossenschaft der gottwidrigen Richtung der Genossen in den Augen Anderer eine gewisse Sanktion zu geben. Denn in der Herzenswahl des persönlichen Umgangs pflegt man mit Recht einen Ausdruck der eigenen Herzensgesinnung zu sehen. Der Verkündiger der evangelischen Liebe, der Evangelist Johannes, will z. B., daß man einen Verbreiter antievangelischer Lehre nicht als Genossen des Hauses aufnehme und ihn mit dem christlichen Brudergruße wie einen Bruder behandle (*εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε. Ὁ γὰρ λέγων αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς* 2 Joh. 10 fg.). Ein rottenstifterischer Mensch, welcher nicht abläßt, durch Irrlehren die Einheit der christlichen Gemeinde zu zerreißen, soll nach wiederholter fruchtloser Ermahnung als nicht mehr zur Gemeinschaft gehörig behandelt werden (*αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ· εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος* Tit. 3, 10 fg. vgl. als Beispiel 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 17.). Wer durch beharrlichen unsittlichen Wandel den Namen Jesu Christi schmäht, der soll und kann nicht als Genosse geachtet werden und jede Gemeinschaft mit ihm ist aufzuheben. 1 Cor. 5, 11 fg. *ἔγραψα ὑμῖν, μὴ συναναμίγνυσθαι, ἢ εἰδωλολάτρης, ἢ λοίδορος, ἢ μέθυσος, ἢ ἅρπαξ· τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν.* Und das Bewußtseyn, welches die Christen bei solcher Strenge der Scheidung leitet, ist kein anderes, als das der heiligen Liebe, welches in solchem Ausschluß weder pharisäischen Dünkel befriedigt, noch herzlose Strenge

übt, sondern nur in diesem Mittel Heilighaltung der Gemeinschaft (οὐκ οἴδατε, ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; 1 Cor. 5, 6.) und mögliche Besserung des Frevlers erkennt (εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς, τοῦτον σημειοῦσθε καὶ μὴ συναναμίγνυσθε αὐτῷ, ἵνα ἐντραπῇ· καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν. 2 Thess. 3, 14. 15.). Dagegen hindert auch die strengste persönliche Scheidung nicht an der fortwährenden Gemeinschaft, in welcher der Christ durch Gebet und Fürbitte auch zu dem steht, von welchem er sich um seiner Sünde willen fern halten muß. Denn nie wird auch das strengste Urtheil über den Bruder zum Gericht; Niemanden erachtet der Christ für verloren, so lange er im Leben dieses Leibes, in der Frist der Gnade wallet (Matth. 7, 1. 1 Cor. 4, 5.), und darum läßt er nicht ab, auch im Bezug auf den offenkundigen Sünder wider Christus zu tragen, zu hoffen, zu beten. Wenn es 1 Joh. 5, 16. (vgl. §. 29. Anm.***) heißt: es gebe eine Sünde zum Tode und er sage nicht, daß man da zu Gott bitten solle, so wie man für den bitten könne und der Erhörung zur Rettung des Sünders gewiß seyn dürfe, welchen man eine Sünde begehen sieht, die nicht zum Tode führt, so spricht Johannes nicht davon, für welcherlei Sünder man bitten und nicht bitten solle, sondern welcherlei Sünde Anlaß zu einer Fürbitte werden könne, bei welcher man der Erhörung gewiß seyn dürfe (ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει, καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον· ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ). Es giebt Sünden, in deren Natur Nichts liegt, was beim Gebet für den Sünder Zweifel an der Erhörlichkeit der Fürbitte hervorrufen könnte. Selbst für seine Mörder betete Jesus. Damals war noch nicht herausgetreten, daß sie auch das Zeugniß der Auferstehung verachten würden. Was uns hindern solle, bei der Fürbitte für einen Dieb, Räuber, Mörder dem Gedanken an Erhörlichkeit Raum zu geben und an die mögliche Bekehrung der Sünder durch Gottes Gnade zu denken, ist nicht abzusehen. Wo wir dagegen die Sünde der Verstockung, Verachtung und Verhöhnung der Gnade Gottes in Jesu Christo wahrnehmen, da kann die Sünde an sich uns nicht berechtigen, vom Gedanken an die

Erhörlichkeit unseres Gebets auszugehen. Das ist die Sünde des offen bekannten Unglaubens, da man Gott selbst zum Lügner macht, von welcher Johannes unmittelbar vorher gesprochen hat 5, 10. vgl. 4, 3. Doch nimmt auch die Sünde dem Christen die Hoffnung auf Bekehrung des Sünders, so liegt doch im irdischen Daseyn des Sünders und in dem Willen Gottes über alle Sünder auf Erden Grund genug zu dem Gebet für ihn. Und in dieser ausnahmslosen Gebetsstimmung für Alle auf Erden, für sich selbst wie für alle Brüder, liegt jene Sänftigung, welche innerhalb der christlichen Gemeinschaft auch den Aeußerungen strengen Ernstes jenen Stachel nimmt, welchen das Gesetz und noch mehr die pharisäische Gesetzesverunstaltung für das eigene Herz, wie für die Herzen Anderer hat.

Nur von diesem Geiste aus, mit Nichts Anderem, werden aus den Formen des Zusammenlebens, aus dem gemeinüblichen Wort, der gemeinüblichen Sitte, der gemeinüblichen Umgangsweise die Schäden gebannt werden, an welchen die Gesellschaft in ihrem geistigen Austausch leidet, nicht blos die Formen offener oder verdeckter Frivolität, offener und verdeckter Geistesrohheit, sondern vor Allem auch die Formen jenes Scheins von Geistesreichthum, in welchen sich die Gesellschaft befriedigt, indem sie die natürlichen Gaben des Geistes ohne heiligen Ernst braucht und die Seele unfähig macht, an der zweischneidigen Gewalt göttlicher Wahrheit Gefallen zu finden.

§. 48. b. Die Bewahrung der Seele im irdischen Beruf in ihrer Rückwirkung auf die Gemeinschaft.

Die christliche Achtung des irdischen Berufs übt auf das Gedeihen und den Bestand der irdischen Gemeinschaft zunächst den gedeihlichen Einfluß, daß alle die Formen, Rechte und Pflichten, in welchen innerhalb der irdisch-menschlichen Gemeinschaft die besondere Berufsthätigkeit des Einzelnen ihre Gränzen hat, ihre Anerkennung als göttliche Ordnung finden. Besonders aber erscheint die christliche Selbstverläugnung in der neidlosen

Ueber- und Unterordnung, mit welcher man die Zwecke der gottgewiesenen Stellung je nach Geschlecht und Stand in ihrem Zusammengreifen liebend anerkennt und fördert, und über Menschen herrschen, wie Menschen gehorchen, in gleicher Weise als Gottesdienst und Nächstendienst betrachtet und behandelt. Hierin ist die christliche Gesinnung Fundament aller bürgerlichen Ordnung und statt der falschen Gleichheit erkennt sie nur die eine Gleichheit Aller vor einem und demselben Erlöser und Richter.* Im Hinblick auf ihn bethätigt sich auch in der Gemeinschaft die Anerkennung des Unterschieds von irdischem und himmlischem Beruf auf gedoppelte Weise. Erstens darin, daß man das Recht und Gesetz, worin die natürliche Ordnung des Berufs ihre äußere göttliche Sanktion hat, heilig hält und innerhalb der Gemeinschaft die Erhaltung und Förderung des Berufs im Zusammengreifen auf dem Wege berufsmäßiger Ordnung und Gerechtigkett erstrebt.** Zweitens aber wirkt die Anerkennung des Unterschieds von irdischem und himmlischem Beruf auf Ausscheidung aller Privatanmuthungen, wie Gemeinformen und Gemeinforderungen, in welchen eine Versuchung liegen könnte, gegen die Beziehungen zum irdischen Berufe die höchste zum Reiche der Gnade hintanzusetzen.***

*Wir sehen hier von der Gemeinschaft, wie sie durch bürgerliches Gesetz geordnet ist, von der Bedeutung, welche sie in dieser Ordnung dem Christen hat, noch ab und denken uns nur eine Gemeinschaft, wie sie sich aus dem Geiste des Christenthums heraus bilden würde und welcher Segen dieser für den Bestand der Gemeinschaft aus jener Anerkennung des verschiedenen Berufs zu Theil werden muß, wie sie dieselbe ganz abgesehen von den Bestimmungen der Staatsgesetze, aus der Verschiedenheit der natürlichen und geistlichen Gaben und der mit der Geburt und der weitern geschichtlichen Entwicklung gegebenen göttlichen Lebensführung gewinnt. Vgl. §. 43. Diese christliche Anerkennnng des gott-

geordneten Berufs steht jenem Verderben gegenüber, welches aus der pseudochristlichen, wie aus der antichristlichen Selbstsucht dem Gemeinleben erwächst. Die pseudochristliche Selbstsucht mißbraucht die Einheit des Bruderverhältnisses in Christo, um von da aus die Unterschiede, wie sie durch die Fügungen und Begabungen Gottes in der natürlichen und geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts und Menschenlebens begründet sind, als der christlichen Gleichheit feindselig darzustellen. Die antichristliche Selbstsucht kennt kein Gesetz, als das in dem gleichen Streben und Begehren aller Menschen gegebene, sie kennt keine Ordnung von Gottes wegen und aus Gottes Gnaden, sondern nur Resultate der eigenen Kraftanstrengung, deren mögliche Erreichung einem Jeglichen in gleicher Weise freistehen soll. In der That aber ist beiderlei Gesinnung nur der Ausbruch jener Selbstsucht, da Niemand mehr dienen, sondern Jeder herrschen und knechten will. Getragen wird diese Selbstsucht von der anmaßlichen Einbildung, daß Alle zu Allem gleiche Befähigung und Berufung haben. Den direkten Gegensatz hiezu bildet die Gesinnung christlicher Frömmigkeit und ihre Bethätigung. Sie kennt als Begriff der Herrschaft nur den gegenseitigen Dienens, nur der Form nach verschieden je nach Ueber- oder Unterordnung des Standes und Berufes. Denn des Christen Ehrensache ist in jeglichem Stande die Unterordnung unter die gottgewollten Ehren des Andern. Phil. 2, 3. *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν.* Röm. 12, 10. *τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι.* Diese neidlose Anerkennung der Ehren und Berufsansprüche des Andern ist nur die Rückwirkung jener Erkenntniß, in welcher der Einzelne die eigenen Berufsehren und Berufsansprüche als göttliche Ordnung anerkennt. Daher tritt an die Stelle der Dahingabe an die Ansprüche Anderer aus kluger Berechnung oder unfreiem Zwang die Erfüllung der gemeinsamen Ordnung aus G e w i s s e n s d r a n g. *Διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.* Röm. 13, 5. *ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλὰς, τῷ τὸν φόρον, τὸν φόρον κτλ. τῷ τὴν τιμὴν, τὴν τιμὴν* 13, 7. Denn es wird in den verschiedenen Ansprüchen der Standes-, Berufs-, Alters-, Geschlechtsehre nicht eine persönliche Anforderung, sondern eine göttliche Bestimmung anerkannt. Und hierin allein liegt die Bürgschaft

dafür, daß innerhalb des Gemeinlebens kraft der Richtung des Gemeingeistes einem jeglichen Beruf Raum zu seiner Erfüllung zu Theil werde. Deßhalb tritt auch in der Schrift die willkührliche Hinderung an Erfüllung des gottgesetzten Berufs, wie z. B. im Verbot der Ehe, der Erfüllung des Geschlechtsberufs und der Geschlechtsehre, als Abfall vom Glauben des Christen auf. Ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως προςέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων — — κωλυόντων γαμεῖν κτλ. 1 Tim. 4, 1. 3. vgl. mit 2, 15. Zugleich aber wird diese gegenseitige Anerkennung göttlicher Berufsberechtigung, eben weil der Christ hierin blos Gott, nicht Menschen zu dienen sich bewußt ist, im Dienste frei von der schlechten Menschenknechtschaft, in der Herrschaft frei von der selbstischen, schlechten Tyrannei. Denn kraft des Bewußtseyns der Einheit **in** Jesu Christo (πάντες — εἷς ἐστε ἐν Χρ. Ἰησοῦ Gal. 3, 28.) und der Gleichheit **vor** ihm als künftigen Richter (προςωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ Eph. 6, 9.) geht eines Jeglichen Streben blos darin auf, in seinem Berufe den Willen Gottes zu erfüllen; aus den Beziehungen des Dienens schwindet die Augendienerei, die Menschengefälligkeit (ὀφθαλμοδουλεία, ἀνθρωπάρεσκον εἶναι), aus denen des Herrschens und Gebietens die selbstische Härte und Drohung (ἀπειλή) in der Billigkeit (ἰσότης) christlichen Wesens. Vgl. die Stellen Eph. 6, 5. 9. Col. 3, 22—4, 1. über das Verhältniß von Herr und Sklaven und deren allgemeine Analogie.

** Der weitere Segen, welcher der Gemeinschaft aus der Berufsachtung und Berufserfüllung im Geiste christlicher Anerkennung eines göttlichen Berufsrechtes kommt, steht wiederum in gedoppeltem Gegensatz zu pseudochristlicher und antichristlicher Betrachtung und Behandlung des Berufsrechtes. Die erste kommt dazu, das, was das Evangelium vom christlichen Geist der duldenden Liebe sagt, als Widerspruch mit der Erhaltung der Berufsehre und des Berufsrechts auf dem Wege des Rechts und Gesetzes zu fassen und, wenn auch nicht thatsächlich sich dieses Weges zu entschlagen, doch die Christlichkeit desselben zu bezweifeln. Die antichristliche Gesinnung hemmt die Wohlfahrt des Gemeinlebens entweder dadurch, daß sie die Berufsrechte und Berufsehren durch factische Nichtachtung zerstört, oder daß sie in selbstsüchtiger Benützung des Rechtes

und Gesetzes die Ordnung aufhebt, in welcher Recht und Gesetz der heiligen Liebe dienen, und die irdische Ordnung eine Zucht der Erziehung für die Zwecke des Reiches Gottes seyn soll. Die pseudochristliche Ansicht pflegt, wo sie sich bildet, sich an ein Mißverständniß solcher Ansprüche zu lehnen, in welcher Christus der selbst- und rachsüchtigen, lieblosen Benützung des Rechts und Gesetzes den Geist der duldenden und entgegenkommenden Liebe gegenüberstellt, wie in Stellen Matth. 5, 39 fg., wo es heißt, daß man auf einen Backenstreich die Wange zum zweiten darreichen, im Rechtsstreit um ein Kleid dem Fordernden auch das zweite geben, auf das Begehr der Wegsbegleitung zwei Meilen statt einer mitgehen solle u. s. w., statt sich auf den Grundsatz des göttlichen Strafrechts: Auge um Auge u. s. w. zu berufen. Statt nun hier dem Zusammenhang der ganzen Rede gemäß ein Zeugniß des Herrn wider die mißbräuchliche und selbstsüchtige Anwendung und Uebertragung der Gesetzesgerechtigkeit auf die Beziehungen der persönlichen Gemeinschaft, einen Gegensatz pharisäischer und gottgefälliger Gesinnung, kurz des Hasses und der Liebe zu erkennen, sah man darin einen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, eine völlige Aufhebung des ersten und seiner Kraft auf Erden durch den Eintritt des zweiten. Warum nun trotzdem der Vater, der Vormund, der Richter u. s. w. nicht gehalten sey, dem Kinde, dem Mündel, der Partei auf den ersten Backenstreich die Wange zum zweiten darzureichen, das blieb bei dieser Ansicht völlig unausgemittelt. Man stellte sich als evangelischer Christ je nach Befund der Umstände unter die Herrschaft des angeblich unbedingt aufgehobenen Gesetzes und that wider das angebliche Wort des Evangeliums, wollte aber doch noch dazu den Ruhm haben, das Wort des Herrn besonders streng und heilig zu interpretiren. — Frei von solchem Mißverständniß, dessen ernsthafte, konsequente Durchführung alle Zucht und Ordnung, allen Bestand göttlicher Gerechtigkeit auf Erden zerstören würde, sichert die christliche Erkenntniß das Gedeihen der Gesammtheit eben dadurch, daß es als die Grundbestimmung des irdischen Berufs erkennt, Gottes Recht und seine waltende Gerechtigkeit auf Erden darzustellen, die Erhaltung des Berufsrechts in Kraft des Gesetzes zu wahren, die Verletzung desselben auf gesetzlichem Wege abzuwehren und zu ahnden, und nicht

die persönliche Gnadengemeinschaft und deren Bezeugung und Darstellung nach Außen mit jener göttlich-gesetzlichen Bestimmtheit zu vermischen, unter welcher sich die Natur des Menschen und das Erdendaseyn, am Einzelnen, wie in der Gesammtheit, findet und zu deren freien und vollkommenen Erfüllung der Geist evangelischer Freiheit und Liebe nur befähigen will, statt unter dem Titel der Freiheit und Liebe Recht und Gesetz zu zerstören. Indem der Christ genau die Lebensgebiete und Lebensbeziehungen scheidet, in welchen Gottes Gerechtigkeit und Gottes gnadenvolle Barmherzigkeit, jede für sich, ihre volle und abgegränzte Erscheinung haben, sichert seine Gesinnung allein den Bestand irdischer Gemeinschaft zu den Zwecken ihres Erdendaseyns. Indem er aber die Unterordnung anerkennt, in welcher die Erdengemeinschaft dem Reiche Gottes, der irdische Beruf dem himmlischen, die Berufserfüllung dem Walten göttlicher Gerechtigkeit und nicht der persönlichen Selbstsucht dient, sichert er die Gemeinschaft vor Mißbrauch des Rechts und Gesetzes, vor dem Verfehlen ihres höchsten Ziels, vor dem Verfall in schlechte Gesetzlichkeit. Denn nur, wo christlicher Gemeinsinn waltet, da versteht man, da wo es sich um persönliche Beziehungen handelt, sich des Rechtes zu begeben in Liebe, und wo es sich um den Beruf handelt, heilige Liebe zu üben in Wahrung des Rechts und in Form gesetzlicher Gerechtigkeit. Es erscheint hierin nur die volle Anwendung jenes Wortes Christi Matth. 22, 21. *ἀπόδοτε οὖν τὰ καίσαρος καίσαρι· καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.* Da ist auf beiden Seiten weder das dargebrachte Objekt, noch die Form der Darbringung ein und dasselbe. Und wie der Apostel an seiner Person und in seinem Bürgerberufe an sich keine Rechtsverletzung duldet und auf dem Wege Rechtens dagegen protestirt (Act. 25, 10. 16.) so will er für die Schlichtung des Streits, den er natürlich vom Uebel nennt, die Bestellung von christlichen Richtern innerhalb der christlichen Gemeinschaft. 1 Cor. 6, 1 fg.

*** Der Segen dieses christlichen Gemeingeistes fixirt sich innerhalb der irdischen Gemeinschaft dadurch, daß er die natürlich-geschichtlichen Formen der Gemeinschaft in Familie, Staat und Kirche durchdringt und hier gegen alles reagirt, was die Lösung der irdischen Berufsaufgabe und das reine Verhältniß des irdischen Berufs zum himmlischen zu trüben im Stande wäre. Es wird

dieser Gemeingeist durch Gemeingewohnheit, Gemeinsitte und Gemeinrecht das naturgemäße Verhältniß von Ruhe und Arbeit regeln und die Anmuthungen des Gebietenden, wie die Leistungen des Gehorchenden in Arbeiten und in Ruhen auf das rechte Maaß zurückführen, übermäßige berufswidrige Ruhe, wie übermäßige berufschändende Arbeit ausscheiden. Derselbe Gemeingeist wird in Gemeingewohnheit, Gemeinsitte und Gemeinrecht das Verhältniß des irdischen Berufes zum himmlischen vor falscher Stellung zu einander durch Reinerhaltung des beiderseitigen Princips und des angemessenen Maaßes der Bethätigung bewahren. Er wird keine Gemeinsitte und kein Gemeinrecht aufkommen und bestehen lassen, da man den Herrengehorsam, des irdischen Berufs zum Princip des Verhaltens im himmlischen Berufe machen und etwa die Art des Verhaltens gegen Gott im himmlischen Berufe, Inhalt und Bezeugung des Glaubens, vom Gebot des irdischen Herrn, der irdischen Berufsordnung abhängen machen wollte. Es wird kraft desselben Geistes in der christlichen Gemeinschaft keine Gemeinsitte und kein Gemeinrecht Bestand gewinnen können, das den Einzelnen zu einem Maaße der Bethätigung in dem einen Berufe bestimmte welches die Bethätigung im andern Berufe ganz oder nach dem rechten Maaß und Verhältniß aufhöbe, wie etwa eine Gestalt irdischer Berufsverpflichtung, welche die fromme Bethätigung der Sorge für die Seele in Besuch des gemeinsamen Gottesdienstes ganz oder außer allem Verhältniß des rechten Maaßes ausschlöße, oder eine Form und Sitte frommer Uebung und kirchlicher Andacht, welche außer dem rechten Verhältniß zum Maaße irdischer Berufsthätigkeit stände. Statt aller Afterformen der Gemeinschaft, in welcher die Beziehungen des beiderseitigen Berufs in ein falsches Ineinander oder Auseinander gerathen, werden aus dem christlichen Gemeingeiste jene Gemeinformen hervorgehen, welche das Füreinander des irdischen und himmlischen Berufs rein darstellen und eine reine Bethätigung in beiderlei Beruf dem Einzelnen, wie der Gesammtheit möglich machen. Vgl. Weiteres in den §§. 51 fg.

§. 49. c. Die Bewahrung des Leibes zum Dienste der Seele in ihrer Rückwirkung auf die Gemeinschaft.

Die christliche Betrachtung des Leibes und des leiblichen Lebens ist ebensosehr in der von ihr ausgehenden Fürsorge, als in der ihr eigenen Zucht und Bezähmung, wie endlich in ihrer Einsicht in die unter Umständen nöthige Opferung des leiblichen Lebens ein Segen der irdischen Gemeinschaft. Denn aus der Fürsorge für den Leib und aus der Bezähmung der Lüste des Leibes erzeugen sich jene Formen der Gemeinschaft und des gemeinschaftlichen Lebens, welche als Gemeinsitte theils die Anläße zu geistig-leiblichem Ueberreiz und geistig-leiblicher Abstumpfung in Mahlen und Gelagen ausschließen, theils nicht nur die That gegenseitiger geschlechtlicher Befleckung, sondern auch den Reiz hiezu in der gemeinüblichen Haltung des Aeußern und den Formen der Geselligkeit verbannen, theils endlich positiv in der Sitte gemeinschaftlicher Leibesübung in der Gesundheit des Leibes die Gesundheit der Seele fördern helfen.* Nicht minder aber ist eine Frucht jener Gerechtigkeit, in welcher der Christ die Sorge für Erhaltung des leiblichen Daseyns auf den Nächsten überträgt, das im christlichen Gemeinsinn, wie in der christlichen Gemeinordnung gegründete Bewußtseyn einer berechtigten Machtübung, berechtigt bis zur Tödtung des Andern, gegen jeden feindlichen direkten Angriff auf das leibliche Leben des Einzelnen, wenn es in selbstsüchtiger, eigenwilliger Machtvollkommenheit geschieht. Dagegen liegt in der christlichen Unterordnung des leiblichen Daseyns unter höhere Zwecke nach einer andern Seite hin eine Bürgschaft für das Wohl der irdischen Gemeinschaft, indem diese Unterordnung weder der selbstaufopfernden freiwilligen Liebe in berufsmäßigem Opfertode für den Dienst der Gemeinschaft, noch der richtenden Gerech-

tigkeit in der Strafe über ein dem Tod verfallenes Leben, in welchem Beiden die Sicherheit der Gemeinschaft ruht, willkührliche und selbstsüchtige Schranken setzt; sondern das Leibesleben als etwas anerkennt, was dem Wohle der Gemeinschaft, wie der in der Gemeinschaft waltenden göttlichen Gerechtigkeit hingegeben werden darf und unter Umständen muß.**

* In jeder menschlichen Gemeinschaft bestehen Formen der leiblichen Pflege und der Erhöhung leiblichen Wohlseyns, in welchen sich nicht blos der Geist der Gemeinschaft abspiegelt, sondern deren Bestand auch wiederum auf die Gestalt dieses Geistes rückwirkt. Sie bilden die eine Seite dessen, was man gesellige Vergnügung nennt. Die christliche Gesinnung erkennt nun vor Allem weder darin, daß sie sich auf leibliches Wohlseyn beziehen, etwas Arges, noch darin, wenn sie sich auf den geistigen Verkehr beschränkten, etwas Gutes. Weder hier noch sonst geht der christliche Geist, welcher der Gestalt des rechten christlichen Gemeinlebens sein Siegel aufprägt, von der schlechten Gegenüberstellung von Geist und Leib in der Werthbestimmung der Formen christlicher Gemeinschaft aus, und nur die ausschließliche Beziehung dieser Formen auf die eine Seite des menschlichen Lebens müßte er verwerfen; Geselligkeit zur Pflege und Erhöhung geistigen Wohlseyns auf Kosten des Leibes eben so bestimmt, als Geselligkeit zur Pflege und Erhöhung leiblichen Wohlseyns auf Kosten des Geistes. Daß es also Formen der Geselligkeit giebt, deren Gestalt mit ihrer vorwiegenden Beziehung auf die leibliche Seite des Daseyns zusammenhängt, ist der christlichen Gesinnung völlig unanstößig, so wenig als ihr Essen und Trinken u. s. w. anstößig ist, und nur das müßte ihr anstößig seyn, wenn diese Form der Geselligkeit die den gemeinschaftlichen Verkehr beherrschende wäre. „Es mögen sich die Heiligen, sonderlich wenn sie mit Trübsal und Traurigkeit beladen sind, wohl leiblich erquicken und ergötzen, wie denn die Schrift sagt: Gieb Wein den betrübten Seelen (Sprüchw. 31, 6.) item: der Wein erfreuet des Menschen Herz (Ps. 104, 15.). Denn darauf sollen die Wohlleben fürnemlich gerichtet seyn, daß sie die Herzen fröhlich machen und nach Traurigkeit das Gemüth wiederum erquicken.

Denn Gott ist der Traurigkeit feind, und können die Herzen, wenn sie damit beladen sind, Gott nicht loben, noch ihm danken. — — Derohalben man diesen Text (Genes. 21, 8.) wohl merken soll wider die traurigen und sauren Heuchler." Luther zur Genes. 21, 8. Th. I. S. 2078. Aber es ist überhaupt nicht das Abwägen vom Mehr und Minder jener Beziehungen, in welchen die Form der Geselligkeit zur geistigen oder zur leiblichen Seite unseres Daseyns steht, sondern es ist das specifische Verhältniß von Leibesleben und Leibeswohlseyn zum Dienste der Seele in ihrem irdischen und himmlischen Berufe, von welchem aus der Geist Christi die Formen der Geselligkeit durchdringt und ihnen das rechte Ziel und Maaß gibt. Er wird nicht minder jene spiritualistischen Formen der Leibverkümmerung auflösen, in welchen die Geselligkeit der sogenannten höheren Bildung die Menschen zu leiblichem und oft genug auch geistigem Siechthum verzieht, als er die Formen sinnlich-leiblicher Befriedigung zerstören wird, in welchen nicht der Leib, sondern das Fleisch der Sünde gepflegt und durch Gemeingewohnheit das leibliche und geistige Daseyn zerrüttet wird. Und hier sind es wiederum lange nicht blos die Formen der Geselligkeit, in welchen die Sünde wider den Leib faktisch vollzogen wird, sondern jene Formen, welche in leiblich-sinnlicher Weise Geist und Leib reizen zum Gedanken und zur Begehr der Sünde oder die Menschen ihrem irdischen und himmlischen Beruf gegenüber in Gedankenlosigkeit und Unlust stürzen. Denn je nach Sinnesart und Empfänglichkeit verderbt die gesellige Sitte feiner Schwelgerei in gleicher Weise und oft mehr, als die Gelage offener und grober Völlerei (*κῶμοι καὶ μέθαι* Röm. 13, 13. vgl. Luc. 21, 34.), und der buhlerische Schmuck (Sprüchw. 7, 10. im Gegensatz zur *καταστολὴ κόσμιος μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης* 1 Tim. 2, 9.), die buhlerische Geberde (Sprüchw. 6, 25.), kurz jenes Wesen, welches die Deutschen, seitdem sie die Dinge nicht mehr mit rechten Namen bezeichnen, Koketterie genannt haben, und welches die Seele der meisten geselligen Formen ist, frißt je nach Umständen tiefer und unbewachter in das Herz und reizt den Leib zum begehrlichen Gelüsten der Sünde, als die Geselligkeit zu offener und voller Schande (jene *κοῖται καὶ ἀσέλγειαι* Röm. 13, 13.). Vgl. hier namentlich die treffenden Bemerkungen von Luther in der Schrift: Die zehn

Gebote dem Volk zu Wittenberg gepredigt vom J. 1516 u. 1517 zum sechsten Gebot. WW. Th. III. S. 1931 fg. Solchem Unwesen der Geselligkeit und der gemeinsamen Sitte steuert der christliche Geist, wie gesagt, nicht durch Verweisen auf den Geist und die Pflege des Geistes im allgemeinen Sinne des Wortes (als ob nicht in der Geschichte der Völker die Perioden des größten menschlichen Geistesreichthums oft genug mit denen der größten Lüderlichkeit zusammenfielen), sondern der Geist, der ein Geist der Heiligung des Geistes, wie des Leibes ist, wird in der Gemeinschaft den schlechten Formen leiblicher Freude die rechten Formen gegenüberstellen, da es der Gemeinschaft in Sitte und gemeinschaftlicher Uebung als Ehre gilt, in Freuden und Züchten, in Kräftigung und Schmeidigung des Leibes für des Leibes Tüchtigkeit zu sorgen. Dabei bleibt des Apostels Wort bestehen, daß allerdings gegen die Frömmigkeit welche „zu Allem nütze" ist, die leibliche Uebung, und zumal jene aus dem Geist des Hellenenthums hervorgegangene, „zu Wenig nütze" ist. (Die zur Schau getragene, geckenhafte Gymnastik und Leibesübung verspottete übrigens bereits das Alterthum. Ὅσα τῷ σώματι προσάγεται ὑπὸ τῶν γυμναζόντων αὐτὸ — — ἂν πρὸς ἐπίδειξιν, ἔξω νενευκότος ἐστὶ καὶ ἄλλο τι θηρωμένου καὶ θεατὰς ζητοῦντος τοὺς ἐροῦντας· ὦ μεγάλου ἀνθρώπου. Διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Ἀπολλώνιος ἔλεγεν, ὅτι ὅταν θέλῃς σαυτῷ ἀσκῆσαι, διψῶν ποτε καύματος, ἐφέλκυσαι βρόγχον ψυχροῦ καὶ ἔκπτυσον καὶ μηδενὶ εἴπῃς.) Aber dem Verlüdern des Leibes gegenüber ist sie „zu Viel nütze", und der Geist Christi, der da ein Geist der rechten Würdigung des Leibes ist, muß sich in der Gemeinschaft in gemeinschaftlicher Sitte rechter Leibespflege offenbaren und der Gemeinschaft Segen bringen.

** Es ist indessen keineswegs blos das christliche Bewußtseyn gottgeordneter Pflege und Erhaltung des leiblichen Lebens, welches den Wohlbestand der irdischen Gemeinschaft bedingt und vermittelt. Es ist dies vielmehr ebensosehr in der Erkenntniß gegründet, daß die Erhaltung des leiblichen Lebens höheren Zwecken des Daseyns weichen müsse. Für die Gemeinschaft liegt das Bedeutsame darin, daß sich dies nicht blos als Einzelwille, sondern als Gesammtwille und Gemeinrecht auf Grund der christlichen Erkenntniß geltend macht. Und die Erkenntniß besteht darin, daß man den

Menschen und die menschliche Gesammtheit als Träger und Vollstrecker eines göttlichen Berufes kennt, dessen Zwecken die leiblich-irdische Existenz dient, dessen Wesen darin besteht, Gottes Recht und Gerechtigkeit als den Geist und den Willen der menschlichen Gesammtheit auszusprechen und aufrecht zu erhalten, also daß, wo der Einzelne oder die Gesammtheit in diesem Berufsrecht durch menschliche, selbstsüchtige, ungöttliche Gewaltthat bis zur Gefahr jenes Lebens bedroht wird, in welchem auf Erden Gottes Recht behauptet werden soll, dem Einzelnen wie der Gesammtheit die Macht zusteht, der ungöttlichen Gewalt die Gewalt des göttlichen Rechts über Leben und Tod entgegenzusetzen und zwar bis zur Ausrottung jener Seele, welche die Macht ihres leiblichen Lebens, darin sie Gottes Recht behaupten sollte, zum Umsturz des göttlichen Rechts auf Erden mißbraucht. Gott, der Geber des Lebens, hat allein auch die Macht über dieses Leben. Wer den Menschen und die menschliche Gesammtheit nur als Träger und Vollzieher menschlicher Satzungen und Rechte ansieht, muß jede Gewalt über das Leben eines Andern als Usurpation verdammen. Dasselbe muß der thun, welcher im Christen und der christlichen Gemeinschaft nur Träger und Vollstrecker des barmherzigen sündevergebenden Gnadenwillens sieht. Aber so gewiß die Vergebung nicht unbedingte, unterschiedslose Vergebung, die Gnade nicht Vernichtung der Gerechtigkeit, der Gnadenspender nicht Zerstörer des Gesetzes, sondern Christus, der Weltenschöpfer, ebensosehr und in einer Person Gesetz und Evangelium, Welterlöser und Weltrichter ist, so gewiß ist des Christen Stellung ein Doppelberuf, und er hat Gottes Recht da walten zu lassen, wo er als Vertreter dieses Rechtes angegriffen wird, und die Vergebung und Gnade da zu üben, wo man ihn als Träger dieser Gnade angreift. Da aber der Christ die selbstische Zerrüttung des Menschengeschlechts aus eigener Erfahrung und Erleuchtung kennt, erkennt er zugleich in der geschichtlichen Fügung und Ordnung, kraft deren Einzelne als Vollstrecker des Rechts von Berufswegen aus den andern ausgeschieden sind, nur eine natur- und gottgemäße Entwicklung, in welcher diese Einzelnen das gottgemäße Recht des Einzelnen und der Gesammtheit im Gegensatz zu den selbstsüchtigen Bestrebungen des Einzelnen und der Gesammtheit repräsentiren, ohne daß hie-

durch dem Einzelnen verwehrt wäre, seines ursprünglichen Rechtes Macht da zu brauchen, wo er im Rechte des Berufes ist und in den Umständen eine Unmöglichkeit liegt, dem gottwidrigen Angriff durch Berufung an die Macht der geordneten Vollstrecker des Rechtes zu begegnen. Aus dieser Erkenntniß erwächst innerhalb der christlichen Gesammtheit das Recht der sogenannten Nothwehr. Es ist dies nicht eine Noth, da man aus Zwang der Umstände thut, was man nicht thun sollte oder, wie man sagt, Gewalt mit Gewalt abtreibt, sondern da die Noth berechtigt, von den geordneten Vollstreckern des einem Jeden ursprünglich eigenthümlichen Rechts Umgang zu nehmen selbst Vollstrecker des Rechts zu seyn und der Gewalt des widergöttlichen Unrechts die Gewalt des göttlichen Rechts in der eigenen Person entgegenzusetzen. Nur tritt nicht die Berechtigung der Nothwehr für den Christen mit jeder Bedrohung seines leiblichen Lebens ein. Sie tritt ihm nicht da ein, wo die Bedrohung von den geordneten Vollstreckern des Rechtes über Leben und Tod in jener Gemeinschaft ausgeht, unter deren Ordnung er als ihr Glied steht, selbst wenn die rechtsgültige Verfügung auf einem ungerechten oder irrthümlichen Motive ruhte. Vgl. §. 54. Sie tritt ihm ferner da nicht ein, wo er als Verkündiger des Evangeliums der Gnade thätig ist, und man seinem Zeugniß und Bekenntniß die gewaltthätige Bedrohung des leiblichen Lebens unter Umständen entgegensetzt, da sich der Christ entweder nur durch Verläugnung seines Glaubens und Bekenntnisses retten oder durch Flucht vor der Bedrohung die Sorge für das eigene Seelenheil und das der ihm Anvertrauten verläugnen und gegen die Sorge für das leibliche Leben hintansetzen würde. S. über das Märtyrerthum §. 39. Wo dagegen der Angriff auf das leibliche Leben von unberechtigten Individuen aus selbstsüchtiger, gottwidriger Absicht ausgeht und dem Christen als gottberechtigten Besitzer eines gottgegebenen Gutes gilt, dessen göttliches Recht er gegen die widergöttliche Bestreitung des Rechtes aufrecht erhalten muß, da setzt er der gottlosen Gewalt des mörderlichen Anfalls das Recht der Abwehr auf Gefahr der Tödtung des Andern entgegen. Denn nach göttlichem Recht ist das eigene Leben verwirkt durch gottwidrigen Angriff auf des Andern Leben und dieses göttliche Strafgericht darf vollziehen, wer dem Frevel gegenüber im Rechte ist, und Träger des Rechts und Voll-

strecker des göttlichen Gerichtes zugleich zu seyn durch die Noth der Umstände befugt ist. „Nothwehr dringet durchaus." sagte Dr. Luther. „Da fragte ihn H. ob er sich auch wehren wollte, wenn er von Räubern angegriffen würde? Ja, sprach der Doktor, freilich, denn da wollte ich Richter und Fürst seyn und das Schwert getrost führen, weil sonst Niemand um mich wäre, der mich schützen könnte; wollte darauf das heil. Sakrament nehmen und ein gut Werk gethan haben. Wenn man mich aber angriffe als einen Prediger um des Evangelii willen, so wollte ich mit gefalteten Händen meine Augen gen Himmel heben und sagen: Mein Herr Christe, hier bin ich; ich habe dich bekannt, gepredigt u. s. w. ist's nun Zeit, so befehle ich meinen Geist in deine Hände und wollte also sterben." Tischred. Th. XXII. S. 2151.

Daß das Recht der Nothwehr nicht auf die Unsitte des Zweikampfes übergetragen werden könne, ist einleuchtend. Denn statt auf der Noth der Umstände, ruht der Zweikampf auf der verabredeten Umgehung jener Vollstrecker des Rechts, die da geordnet sind, Verletzungen der Berufsehre nach Recht und Gerechtigkeit zu ahnden. So gewaltig der Geist christlicher Erkenntniß den Muth der Todesverachtung im Berufe kräftigt, so gewaltig muß er sich wider die sündige Unsitte des Zweikampfes setzen, ohne dabei zu verkennen, daß der innere Widerspruch, in welchem diese Unsitte zum Geiste des Christenthums jetzt steht, weder so zu allen Zeiten und unter allen Umständen stehen kann, noch mit gleicher Schärfe und gleichem Grade der Schuld auf den Individuen der verschiedenen irdischen Berufe haftet. In Zeiten und Zuständen ordnungsloser Volksgemeinschaft, wo das Verhältniß der Einzelnen zu einander einem Kriege Aller gegen Alle gleichkommt, und die Vollstrecker des öffentlichen und gemeinsamen Rechtes entweder gar nicht bestehen oder machtlos sind, pflegt der Bestand des Rechts mit der Tapferkeit der einzelnen Vertreter zusammenzufallen und faktisch blos sich durch die Machtübung der Einzelnen zu erhalten und fortzuflanzen. In solchen Zeiten und unter solchen Umständen wohnt dem Zweikampf das Recht der Nothwehr inne und von dieser Seite aus ist die Ritterlichkeit und der Zweikampf des Mittelalters nicht blos Erscheinung der Zügellosigkeit und Verwilderung, sondern ebensosehr auch Anbahnung geordneter Rechtszustände, Ueber-

gangsform aus dem Einzelbesitz und Einzelvertretung des Rechts zum Volksbesitz und zur Ordnung der Gesammtvertretung. Die Berufung aber auf diese relative Wahrheit und Natürlichkeit früherer Zustände zur Rechtfertigung der Sitte unter den gegenwärtigen Umständen hieße die Gnaden der geschichtlichen Führung und Ordnung der Volkszustände muthwillig schänden. Ebenso wird in der Anerkennung des geringeren Grades von Schuld je nach dem Berufe der Individuen noch keine Rechtfertigung oder Schuldlosigkeit der Sitte liegen. Es mag zwar zugegeben werden, daß z. B. im Stande des Kriegers, dessen gottgeordnete Berufsehre mit der persönlichen Tapferkeit des Einzelnen genau zusammenhängt, es dem Einzelnen schwer fallen könne, auf den Vorwurf der Feigheit nicht sofort mit dem thatsächlichen Beweis des Gegentheils zu antworten. Aber wie einerseits diese Erwägung nur die doppelte Verantwortlichkeit derer erweist, deren Beruf und Berufsehre diese Versuchung nicht so nahe legt oder gänzlich ferne hält, so hebt sie andrerseits auch nicht die Erkenntniß auf, daß auch des Kriegers Ehre und Recht nicht mehr, wie etwa früher, blos in dem eigenen Arm ihre Vertretung habe, und daß auch Krieger nicht minder, wie die Glieder anderen Berufes, ihre gottgewiesenen Schranken haben, in welchem sie im Namen des Berufs, und nicht der eigenen Ehre, ihre Tüchtigkeit erproben und die Schmäher zu Schanden machen mögen. Es ist auch hier die christliche Tugend der Selbstverläugnung, welche dem selbstsüchtigen Gebrauch gottverliehener Macht und Kraft widerstrebt.

Dagegen erscheint die ganze Macht des christlichen Geistes in jener Nichtachtung des leiblichen Lebens, eigenen oder fremden, welche z. B. die berufsmäßige Tapferkeit des christlichen Kriegers begleitet. Dem Christen erscheint im Kriege dasselbe Verhältniß, wie in der Nothwehr, nur daß hier der Träger und Vollstrecker des göttlichen Rechtes der Gesammtheit ebenfalls eine Gesammtheit ist, welche dem Aufgebot der höchsten irdischen Träger des göttlichen Völkerrechts folgen, um die Drohung, welche dem gottgeordneten Gesammtbestand einer Volksgemeinschaft gilt, durch die entsprechende Gegendrohung abzuwehren. Auf der Anerkennung göttlicher Führung der Völkergeschicke, göttlichen Waltens im geordneten Volksbestande und einer göttlichen Berechtigung des Volks, in

menschlicher Bethätigung die göttliche Wohlthat des nationalen Besitzstandes gegen jede widergöttliche Beeinträchtigung zu wahren, liegt dem Christen die christliche Freudigkeit zum Kriege. Denn im Kriege erscheint Beides zugleich: das Uebel und die Sünde selbstischer Zerrüttung der Völker und das Gut und die Wohlthat einer waltenden, göttlichen Gerechtigkeit auf Erden. Und das Anerkennen dieses göttlichen Waltens bleibt dem Christen, auch wenn er im Kriege des eigenen Volkes nur einen selbstverschuldeten Schritt zu gerechter Züchtigung sehen müßte, statt in ihm einen Sieg göttlicher Gerechtigkeit, eine Führung zum irdischen Gedeihen seines Volkes hoffen zu dürfen. Denn wie der Christ hinsichtlich der Träger der höchsten Gewalt in der Volksgemeinschaft die volle Verantwortlichkeit für das, was sie berufsmäßig ordnen, ausschließlich ihnen allein ebenso beilegt, wie einem Jeglichen für das, was er in der Macht seines Berufs thut, so erachtet auch der Christ nicht um der schlimmen Verantwortlichkeit derer willen, die seine berufsmäßige Thätigkeit zu leiten und in Anspruch zu nehmen haben, seine eigene persönliche Berufspflicht aufgehoben. Vielmehr wird der, welcher es als seinen Beruf erkannt hat, sich dem Willen und dem Befehl derer zu stellen, welche auf Erden die Träger der Macht Krieges und Friedens sind, nichts als ihres Rufes bedürfen, um die Kraft seines Berufes und den Muth seiner christlichen Selbstverläugnung in jeglichem Erweis der Tapferkeit zu bethätigen. Das ist die christliche Gesinnung, welche auf Erden eine göttliche Kraft für den Bestand und das Wohlergehen der gottgeordneten Volksgemeinschaften ist. (Ueber die sittliche Bedeutung der Volksgemeinschaft überhaupt s. §. 54.) Dieselbe Gesinnung erscheint aber auch mit ihren wohlthätigen Folgen in der Freudigkeit, mit welcher man im Falle des bedrohten Leibeslebens eines Andern das eigene Leben der Gefahr des Untergangs aussetzt, um den Bedrohten zu retten. Denn dies heißt nichts anders, als thatsächlich die Erkenntniß bezeugen, daß man das leibliche Leben nicht habe, um es blos *für sich* zu haben, sondern um mit seiner Macht und Kraft *Andern* zu *dienen*. Natürlich hört die christliche Selbstverläugnung da im Frevel der Tollkühnheit auf, wo die klarste Gewissensüberzeugung uns die Unmöglichkeit herausstellt, mit der eigenen Preisgebung dem Andern *dienen* zu können. Uebrigens kehrt in allen diesen Verhältnissen die Macht

des Geistes Christi und seines Vorbildes in der Weise des irdischen schwachen Abbilds wieder: *καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι.* 1 Joh. 3, 16.

Wer nun in der Nothwehr, in dem Kriege u. s. w. die Erscheinung eines Rechts und einer Machtübung erkennt, welche der christlichen Erkenntniß nicht im Mindesten widerstreitet, wer die Tödtung eines Menschen in der Nothwehr im Kriege zulässig findet, ja als Sieg christlicher Tapferkeit betrachtet, wer hiemit dem Einzelnen wie dem christlichen Volke eine Macht, folglich auch ein Recht über Leben und Tod zuerkennt, der kann keinen Augenblick daran zweifeln, daß es dem Geiste christlicher Erkenntniß nicht widerspreche, wenn es im Zustand geordneter Volksgemeinschaft Richter giebt, welche Recht und Macht über Leben und Tod derer haben, die das göttliche Berufsrecht des Einzelnen in seinem irdischen Leben oder das Berufsrecht der Gesammtheit in ihrem irdischen Bestande freventlich antasten. Umgekehrt muß, wer das Recht der Todesstrafe läugnet, auch das Recht der Tödtung in der Nothwehr und dem Kriege läugnen; er muß behaupten, daß der, welcher den andringenden Mörder tödtet, größere Sünde gethan habe als der Mordversucher selbst, er muß Alles mit Sünde belasten, den Mörder und den Abwehrenden, den Krieger, der in seinem Berufe Feinde erlegt, und den Banditen, welcher meuchelmordet; er kennt nur eine Sünde: einen Menschen tödten, und nur ein Recht Aller: das irdische Leben zu behalten, mit Nichts sein Leben zu verwirken, in keinerlei Art eine göttliche, durch Menschen vollzogene Macht über Leben und Tod auf Erden anzuerkennen. Die Wurzel dieser Meinung, wie sie dort als pseudochristliches Mißverständniß, hier als antichristliche Tendenz (man denke nur z. B. an die früheren Anabaptisten) sich kund giebt, ist schon im Anfang dieser Anmerkung berührt worden. Die Auffassung der Strafe als etwas, das seinen Zweck und seine Würde nicht in sich selbst trage, sondern nur als Nützlichkeitsmittel — wie in Hannover der Scharfrichter „nützlicher Freund" heißt — oder als Besserungsmittel oder als Schirm- und Abschreckungsmittel eine Bedeutung und Geltung habe, ist ein moderner Abklatsch heidnischer Vorstellungsweisen. So hebt Gellius (Noct. Att. 6, 14.) das dreifache Moment: *νουθεσία* (*κόλασις* oder *παραίνεσις*), *τιμωρία*

παράδειγμα hervor. So auch sagt Seneca (de clementia 1, 22.): Haec tria lex sequuta est, quae princeps quoque sequi debet: aut ut eum, quem punit, emendet, aut ut poena ejus ceteros meliores reddat, aut ut sublatis malis securiores ceteri vivant. Was seiner Zeit Hegel über den Begriff der Strafe, die ihre Achtung und Furcht in sich selbst trage, ohne Nützlichkeitsrücksicht und ohne Rachegelüsten sey, schon im Anfang dieses Jahrhunderts (krit. Journal 1802—3. Bd. II. H. 3. S. 60.) gesagt hat, ist, weil es nicht zu den Verirrungen seines Systems gehörte, natürlich am raschesten vergessen worden. Mit wahrer Ironie sagt er namentlich von jener Vorstellung des Zwangs, worin die Strafe ihre Bedeutung haben solle, es werde da die Strafe „eine Waare, für die etwas Anderes, nämlich das Verbrechen zu erkaufen ist. Der Staat hält als richterliche Gewalt einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiscourant." — Die eigentliche Bedeutung, welche dem Christen die faktisch bestehende Volksgemeinschaft mit ihren Richtern über Leben und Tod hat und wie sich in ihr christliche Tugend bethätigt, muß der spätern Erörterung §. 54. vorbehalten bleiben. Hier genügte es, die Wirkung zu charakterisiren, welche die christliche Einsicht in die Bedeutung des Leibes und des leiblichen Lebens auf den Gemeingeist und die Gemeinordnung haben werde und in welcher Gestalt sie den irdischen Wohlbestand des Einzelnen in der Gemeinschaft und den der Gemeinschaft selbst fördere. Daß das Wort alten und neuen Bundes eine Macht des Menschen, als Trägers göttlicher Ordnung und Gerechtigkeit, über das Leben des Andern ausdrücklich bezeuge, hat man vergebens zu läugnen gesucht und konnte auch nur von denen nicht begriffen werden, welche über das Verhältniß von menschlicher Ordnung und göttlichem Recht, von Evangelium und Gesetz, von Beruf des Reichs der Gnade und Beruf der irdischen Rechtsgemeinschaft in das Klare zu kommen sich außer Stand befanden. Vgl. die Stellen Gen. 9, 6. (Exod. 21, 12. Lev. 24, 17.) mit Röm. 13, 4. Matth. 26, 52.

§. 50. d. Die Bewahrung der irdischen Güter zum Dienste der Seele in ihrer Rückwirkung auf die Gemeinschaft.

Aus dem Charakterzug der christlichen Bewahrung irdischer Güter, nämlich der Selbstverläugnung, entwickelt sich jener Gemeingeist, welcher in Sitte, Gesetz und Handlungsweise für alle Güter der Gemeinschaft, für bürgerlichen Wohlstand, bürgerliche Ehre, bürgerliches und häusliches Glück die wahre Bürgschaft bietet. In der Anerkennung des göttlichen Rechtes der Besitzverschiedenheit geht von diesem Gemeingeist die Sicherung des Besitzstandes aus durch Reaktion in That und Gesetz gegen jeden willkührlicheu, selbstsüchtigen Eingriff, jede Schmälerung, jede falsche Gleichmachung, welche den rechtlichen Thatbestand des verschiedenen Besitzes bedroht.* Den rechten Gebrauch des Besitzstandes im Gegensatz zu selbstsüchtigem Verschließen und Fürsichgenießen steuert der christliche Gemeingeist theils durch die Formen und Sitten berufs- und ordnungsgemäßer Gemeinschaft und Mittheilung, theils durch Ordnungen und Gesetze in welchen mit der Sicherung des geistigen und materiellen Besitzstandes zugleich Fürsorge für die geistige und leibliche Bedürftigkeit getroffen wird, theils in Erhaltung des rechten Verhältnisses zwischen der gesetzlichen Form der Fürsorge für die Bedürftigkeit und dem Walten der freien mittheilenden Gemeinliebe, wodurch dieser Liebe Raum verstattet wird, den christlichen Geist der Unterordnung der christlichen Güter unter die höheren und höchsten in eben so selbstverläugnender, als weise bemessener Mittheilung an die wahren Bedürfnisse der Noth zu bethätigen.** Endlich erhält dieser Geist dem Gemeinleben den höchsten Adel der Gesinnung, nämlich bei aller rechten Werthschätzung und allem rechten Besitz der irdischen

Güter die Freiheit der Selbstaufopferung, wenn der irdische oder der himmlische Beruf, die Sache des Vaterlandes oder des Reiches Gottes zur Zeit der Bedrängniß mahnt, an den Besitz und die Erhaltung des höhern Gutes das geringere in freudiger Begeisterung dahinzugeben.***

* Das Erste, woher aus dem christlichen Geiste der irdischen Gemeinschaft und ihrem Wohlstande Segen kommt, ist die Anerkennung des verschiedenen Besitzstandes irdischer Güter als göttlichen Rechts und göttlicher Fügung. Es gilt dies natürlich von Allem, was dem Christen irdisches Gut heißt vgl. §. 45. Wie der Christ nicht Gleichstellung aller Individuen in geistigen und leiblichen Gaben wahrnimmt oder voraussetzt, ebensowenig erwartet er Gleichheit in der Lebensführung und Lebensstellung und in den Ehren und Besitzthümern der letzten. Auch wenn Gott es dem nach menschlichem Urtheil Unberechtigten und Gottlosen in Bezug auf irdisches Gut und dessen Besitz gelingen läßt, begeht nicht, noch duldet die christliche Gesinnung eine Beeinträchtigung dieses Besitzes, es sey denn, daß dieser Besitz Folge eines offenkundigen und gesetzlich zu ahndenden Eingriffs in fremde Rechte wäre; sondern sie betrachtet auch den Besitz, das scheinbare Glück und Wohlseyn, als etwas, in welchem sich die verborgenen Gerichte Gottes vorbereiten, welchen der Mensch vorzugreifen in solchem Falle nicht berechtigt ist. Ueberhaupt bescheidet sich die christliche Erkenntniß, zu wissen, ob der Mangel oder der Besitz des irdischen Gutes ein Segen für den Einzelnen sey; sie ehrt in dem Einen wie in dem Andern die Wege der Erziehung Gottes, und so sehr ihr der Mangel als eine Aufforderung Gottes erscheint, an dem Bedürftigen den Reichthum christlicher Liebe zu bethätigen, so wenig achtet sie das — ohnedies Unausführbare — als christliche Liebe, die Ungleichheit des Besitzstandes aus eigener Machtvollkommenheit aufheben zu wollen. Ista temporalia bona et mala utrisque (piis et impiis) voluit (Deus) esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur, nec male turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur. Interest autem plurimum, qualis sit usus vel earum rerum quae prosperae, vel earum quae

dicuntur adversae. Nam bonus temporalibus nec bonis extollitur nec malis frangitur: malus autem ideo hujuscemodi infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur. Aug. civ. D. 1, 8. Die christliche Liebe ehrt also die Verschiedenheit des Besitzstandes — soweit er nicht berufsmäßig zu ahndendes Unrecht ist — als göttliches Recht göttlicher Fügung. Sie trägt diese Ehre über auf jegliches Gut: Ehre bei Menschen, häusliches Glück, materiellen Wohlstand u. dgl. Gegen jeden unberechtigten Eingriff in Lästerung, Verführung, Uebervortheilung, Betrug, Diebstahl, Raub u. s. f., kämpft sie an, als gegen eine Verletzung Gottes in der Person und in dem Besitz des Nächsten. Alle solche Eingriffe, alle diese Beraubungen geistiger und materieller Art sind dem Christen Ausfluß heidnischer Gesinnung, einer Gesinnung, die nicht Theil hat am Reiche Gottes (Eph. 4, 28. 1 Cor. 6, 10.). Derselbe Geist christlicher Einsicht in die Bedeutung und das Recht des Besitzstandes erkennt auch keine falsche Art der Liebe, der Gottseligkeit an, welche auf Kosten eines berechtigten und der Verwaltung anvertrauten Besitzstandes sich in Mittheilung freigebig erweisen wollte, wie z. B. das Uebermaaß frommer, barmherziger Spende von Seiten des Hausvaters unter Beeinträchtigung des berechtigten Besitzstandes der Angehörigen (*ὀφείλει θησαυρίζειν οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις* 2 Cor. 12, 14. *εἴ τις τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα τῶν οἰκείων οὐ προνοεῖ, τὴν πίστιν ἤρνηται καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων* 1 Tim. 5, 8.), des Vormunds auf Kosten des Mündels u. dgl. mehr. Es gilt dem christlichen Gemeingeiste kein angebliches Recht und keine angebliche Pflicht der hingebenden Liebe, wenn in deren Bethätigung eine Rechts- und Pflichtverletzung jenes gottvertrauten Gutes läge, in dessen Verwaltung sich die christliche Treue bethätigen soll. In dieser Heilighaltung des verschiedenen Besitzstandes steht der christliche Gemeingeist abermals in Gegensatz zu antichristlichen Tendenzen und pseudochristlichen Verirrungen. Die antichristliche Richtung, wie sie sich in der Predigt von herzustellender Gütergleichheit oder Gütergemeinschaft kund giebt, fällt entweder mit der Läugnung eines göttlichen Waltens in der Verleihung der irdischen Güter zusammen und sieht im Besitzstand und dessen Verschiedenheit nur das Resultat eines verkehrten Organismus oder richtiger Mechanismus der menschlichen Gemeinschaft; oder diese Tendenz geht von der

Fiktion eines göttlichen Anrechts jedes Menschen auf gleichen Genuß irdischer Güter aus, indem sie nur diesen Genuß als Glück kennt und Nichts von einem göttlichen Segen oder einem göttlichen Zuchtmittel in der Schule der Versagung weiß. Die pseudochristliche Gesinnung, statt in der hingebenden und aufopfernden Liebe die Weihe und Heiligung des Besitzes zu sehen, faßt Hingebung und Besitz wie zwei einander aufhebende Gegensätze, sieht, statt der göttlichen Absicht und des göttlichen Rechts im Besitzstande, in der Erhaltung des verschiedenen Besitzes eine That des Egoismus, dessen sich die vollkommene christliche Tugend nur durch Entäußerung entschlagen könne, entweder in völliger Hingabe des Besitzes an die Nichtbesitzenden, oder, da bei allgemeiner Durchführung das Verhältniß ja nur dasselbe bliebe und nur die vorher Nichtbesitzenden die egoistischen Besitzer würden, in Herstellung einer Gütergemeinschaft. Diese Form des gemeinsamen Besitzes hört man häufig als eine Vollkommenheit der apostolischen Gemeinschaft preisen, zu deren Typus die entartete Christenheit zurückgeführt werden müsse. Wenn man sich hiefür auf die Erzählung Act. 2, 44 fg. beruft und diese als apostolische Einrichtung der Gütergemeinschaft wie ein uraltes, allgemein christliches Institut faßt, so ist man hiebei in doppeltem Irrthum. Denn erstens ist das Verhältniß der Gemeinde in Jerusalem nicht eine Gütergemeinschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eine Veräußerung der Habe der Besitzenden zum Zwecke der Vertheilung, je nachdem die Bedrängniß des Einzelnen Unterstützung in Anspruch nahm (*πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινὰ, καὶ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσι, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν*). Zweitens ist es nicht eine allgemeine apostolische Gemeindeeinrichtung, sondern eine freiwillige Liebesentäußerung, welche der besondere Zustand und die besondere Bedrängniß der jerusalemischen Gemeinde nothwendig machte, was man zur Genüge daraus erkennt, daß der Apostel Paulus in den mancherlei Gemeinden, welche er gründet, nirgends ein gleiches Institut in's Leben ruft, wohl aber allwärts für die arme Gemeinde in Jerusalem sammelt und sammeln läßt (Röm. 15, 26. 1 Cor. 16, 1—3. 2 Cor. 8, 9.). Wo also ein solcher besonderer Nothstand eintritt, wie er damals in Jerusalem bestand, da mag und wird auch heute noch die rechte

Gesinnung einer christlichen Gemeinschaft sich also bethätigen, wie in Jerusalem. Aber das sogenannte apostolische Institut der Gütergemeinschaft ruht auf handgreiflichem Mißverständniß.

** Während der christliche, selbstverläugnende Gemeingeist den Besitzstand gegen selbstsüchtigen Eingriff wahrt, schließt derselbe Geist jene Uebel aus, welche der Gemeinschaft aus der Selbstsucht des Besitzes, aus selbstsüchtiger Vorenthaltung (dem Geizen jeglicher Art), wie aus der selbstsüchtigen Genußverschwendung (der Vergeudung jeglicher Art) entstehen. Denn selbstsuchtsloser Besitz wirkt seiner Natur nach in der Gemeinschaft gegenseitige Mittheilung; zugleich aber tilgt die Selbstverläugnung an der Mittheilung jene Verkehrtheit, da man auch im Geben und Mittheilen für sich zu genießen, statt Andern zu dienen strebt. Dieser selbstverläugnende Dienst durch gegenseitige Mittheilung der irdischen Güter wird, wo christlicher Gemeingeist herrscht, alle und jede Güter umfassen. Denn es ist keines denkbar, welches schlechthin unmittheilbar wäre, sondern an jedem wird es sich zeigen, daß es zwar nach einer Seite und nach einem Theile hin unveräußerlich und dem Besitzer allein ganz zu eigen ist, so lange Gott es ihm erhält, aber nach einer andern Seite hin der Mittheilung und dem Dienste der Gemeinschaft bestimmt ist und nicht ausschließlich blos dem Genusse und der Befriedigung des Besitzers dient. Nur so vollzieht sich an christlichem Besitz und zwar in allen Beziehungen irdischen Gutes jenes: *μὴ θησαυρίζειν ἑαυτῷ*, wodurch allein jeglicher Einzelbesitz Gemeinbesitz und Gemeinsegen wird (*κοινωνεῖν ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* Gal. 6, 6. *τῆς εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθαι* Hebr. 13, 16.), und es müssen dann selbst der Verlust der irdischen Güter, die Uebel und Leiden irdischer Gemeinschaft, als Anlaß der Mitempfindung und der thätigen Theilnahme, dazu dienen, die Menschen den Segen menschlicher barmherziger Liebe erfahren zu lassen (*κλαίειν μετὰ κλαιόντων* Röm. 12, 15. *ἀγαπᾶν ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ* 1 Joh. 3, 18. *οἰκτίρμονα εἶναι καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ἡμῶν οἰκτίρμων ἐστὶ* Luc. 6, 36. vgl. mit Matth. 25, 34 fg., wo Christus erklärt, daß in den leidenden Brüdern er selbst es sey, der uns entgegentrete, damit wir an ihnen ihm unsere Liebe thätig erwiesen). Solche Segnung aber, da selbst die Herbigkeit des Erdenlebens Anlaß zu Freudenerfahrung wird, kommt der irdischen

Gemeinschaft nur da, wo jener Geist Gemeingeist ist, in welchem man allen Besitz als Gnadengabe erkennt und besitzt. Denn da heißt Besitz und Verwaltung des Gutes nicht, für sich die Fülle haben, sondern gegenseitig dienen mit dem Gute im Geiste göttlicher Gnade und Liebe (Luc. 12, 15. οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ. 1 Petr. 4, 10. ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος). Und jeder Einzelbesitz wirkt da von selbst Gemeinwohl, wo man dem Worte des Herrn zufolge im Geben größere Seligkeit findet, als im Empfangen (Act. 21, 35.), und wo dann alles Empfangene dem Zweck des Gebens dient, die leibliche und geistige Begabung der Mittheilung und dem Dienste des Nächsten (κοινωνεῖν τοῖς πνευματικοῖς, λειτουργεῖν ἐν τοῖς σαρκικοῖς Röm. 15, 37. μεταδιδόναι χαρίσματα πνευματικὰ Röm. 1, 11.), die Ehre der eigenen Lebensstellung als Mittel, Andere zu ehren und zu beglücken (τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι Röm. 12, 10.), das Glück des eigenen Hauses dem Freunde und Genossen des Hauses (in der φιλοξενία und was dem analog ist 1 Pet. 4, 9. Hebr. 13, 2. vgl. mit 1 Tim. 5, 10. 3, 2. Tit. 1, 8.), die erworbene Habe und der zugefallene Reichthum der Stillung der Noth und der Mehrung des Wohlergehens Anderer (κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς χερσὶν ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι Eph. 4, 28. τοῖς πλουσίοις παράγγελλε — — εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς κτλ. 1 Tim. 6, 17—19.). Und solche mittheilende Liebe wird sich nicht blos auf den besonderen berufsmäßigen Verkehr der Einzelnen miteinander, wie z. B. auf die Stellung des Hirten zu seiner Gemeinde, des Hausherrn zu seinen Angehörigen u. s. w. und umgekehrt beschränken, sondern sich über alle jene Gemeinschaft erstrecken, in welcher ein Mensch sich ordnungsgemäß findet, d. h. kraft einer Lebensführung, welche er als Gottes Willen erkennen und betrachten darf und in welcher ihm Bedürfnisse seines Nächsten kund werden, welche zu befriedigen er in seinem Besitze die gottgeordneten Mittel hat. So weit in solchem Falle die Entäußerung des Besitzes nicht in Widerspruch mit dem Recht des Besitzes, der Pflicht des Besitzers und dem nächsten Zwecke des anvertrauten Gutes zu stehen kommt, ist Mittheilung die naturgemäße Erscheinung jenes

Geistes der Liebe, in welchem der Christ alles irdische Gut besitzt. Aber eben, weil der Zweck der Mittheilung ist, nicht daß der Nächste habe, sondern daß man ihm mit der Mittheilung diene, wird der Geist der christlichen Liebe, welcher zugleich ein Geist der Weisheit und Klugheit ist, unter Umständen sich ebensosehr in Verweigerung und Vorenthaltung oder in jener Form bethätigen, welche Härte scheint, während sie nur Bethätigung wahrer, weiser und heiliger Liebe ist. Es gehört auch dies zu jener Selbstverläugnung christlicher Liebe, welche andere und höhere Zwecke kennt, als die bloße Selbstbefriedigung des Gebens und Gewährens, und eben auf der rechten Vertheilung von Versagung und Gewährung ruht der Segen, welchen der Geist der christlichen, ebenso barmherzigen, als züchtigenden und erziehenden Liebe über die irdische Gemeinschaft bringt.

Derselbe Geist bedingt auch die Form und Stellung jener stehenden Ordnungen und Anstalten, in welchen sich innerhalb der Gemeinschaft der Mittheilungstrieb christlicher Liebe bethätigt. Ohne solche Formen ist das Daseyn dieses Geistes undenkbar. Sie allein sind das geschichtliche Zeugniß, daß dieser Geist innerhalb der Gemeinschaft eine geschichtliche Stätte seiner Wirksamkeit gehabt hat und fortwährend inne hat, und daß die Gemeinschaft diesen Geist als den rechten und berechtigten anerkennt. Der Ausdruck hiefür sind die Gesetze und die gesetzlich geordneten Anstalten, deren Bestand den Zwecken der mittheilenden christlichen Liebe dienen will. An ihnen wird sich der christliche Geist in einer dreifachen Art zum Segen der Gemeinschaft bethätigen. Erstens in dem Umfange der Beziehungen, in welchem durch Gesetz und Anstalt die Form des Gemeinlebens dem rechten gemeinsamen Gebrauche der irdischen Güter dienen will. Es wird da keinerlei Besitzstand und keinerlei Bedürfniß unberücksichtigt bleiben, vielmehr wird die gemeinsame Fürsorge sich auf alle Bedürfnisse des geistigen, wie des materiellen Daseyns beziehen und in Gesetz und Anstalt sich als gemeinsames Anliegen und gemeinsame Anerkenntniß darstellen. Zweitens wird diese Anerkenntniß von der rechten Ueberordnung der höhern Güter über die niederen und der Anpassung an die Bestimmungen und Bedürfnisse der besondern Zeiten und Umstände geleitet seyn. Es wird der christliche Geist zu jeder Zeit gegen eine gleiche Werth-

schätzung von geistlichem, geistigem und materiellem Bedürfniß und gegen Anordnungen, welche aus solchem Irrthum hervorgehen oder hervorgegangen sind, ankämpfen; er wird nicht Begünstigung von Wohlthätigkeitsanstalten auf Kosten der Erziehungsanstalten, Formen und Gesetze geistiger Ausbildung auf Kosten religiöser Pflege oder umgekehrt, kurz irgend eine Art des Vorwiegens oder der Ausschließlichkeit dulden, in welcher die thatsächliche Anerkennung der verschiedenen Bedürfnisse und der Gemeinsorge für deren Befriedigung auf einer Verletzung des Verhältnisses ruht, in welchem die irdischen Güter zu dem höchsten Gute oder die irdischen Güter zu einander stehen. Es wird der christliche Geist gegen jede Form reagiren, welche die Verschiedenheit der gottgesetzten Stände und Berufe nicht achtend Allen ohne Unterschied das Gleiche bietet und mittheilt, oder in Befriedigung von Bedürfnissen, die über das Maaß des Standes und Berufes künstlich gesteigert werden, eine besondere Fürsorge fälschlich zur Schau stellt, z. B. in Anstalten für Erziehung Aller zu gleicher Bildung, in Bildungsforderung und Bildungsmittheilung über die Schranken oder wider das Ziel des zukünftigen Berufs, in Verpflegungsanstalten von zu üppiger Ausstattung u. dgl. Nicht minder wird dieser Geist der οἰκοδομὴ τῆς χρείας sich gegen jedes abstrakte Princip kehren, von welchem aus man, von den zeitlichen Zuständen der Gemeinschaft absehend, meint, ein- für allemal in derselben Form und in demselben Maaße die Gemeinsorge für Erhaltung oder Mittheilung irdischer Güter bethätigen zu können. Vielmehr wird es das Verständniß der wechselnden Verhältnisse und Bedürfnisse seyn, aus welchem heraus in rechter Anbequemung der christliche Gemeingeist immer erneute Formen seiner Bethätigung zu schaffen wissen wird. Endlich wird als der dritte Segen des christlichen Gemeingeistes das genannt werden müssen, daß er das rechte Bewußtseyn über die Stellung erhält, welche sowohl die gesetzliche Gemeinfürsorge zur Einzelthätigkeit, als der Einzelne zur gesetzlichgeordneten Veranstaltung einzunehmen hat. Je bestimmter die christliche Einsicht weiß, daß der Segen der Mittheilung wesentlich von der Anbequemung an die jedesmaligen Bedürfnisse abhängt, daß sich diese individuellen Beziehungen nur der liebevollen, individuellen Gemeinschaft erschließen und daß nicht sowohl die äußere Befriedigung des Bedürfnisses, als die Er-

haltung des Geistes der Liebe für die Gemeinschaft segensreich ist, um so mehr wird eine christliche Gemeinschaft sich davor hüten, der gesetzlichen Vorschrift einen Charakter oder eine Ausdehnung zu geben, durch welche die freie Privatthätigkeit gelähmt oder aufgehoben wird, oder den Vollzug der gesetzlich geordneten Fürsorge Organen zuzuweisen, deren Beruf und Charakter ihnen das individuelle Eingehen auf die individuellen Zustände, das halb-seelsorgerliche Verhalten erschwert, wo nicht unmöglich macht. Dergleichen Uebelstände, die stets neue Uebelstände im Gefolge haben, sind z. B. überhohe Armentaxen, Verweisung der Armenpflege an die Polizeibehörde, statt an die Geistlichen u. dgl. mehr. Aber auch die andere Gefahr, welche selbst bei richtigem Organismus der gesetzlichen Formen bleibt, beseitigt der christliche Gemeingeist, die Gefahr nämlich, daß der Einzelne in der Theilnahme am gesetzlich Vorgeschriebenen meint gethan zu haben, was der Geist mittheilender Liebe fordert. Denn wo der rechte Gemeingeist als das Walten freier Liebe erkannt ist, da kann durch Theilnahme am gesetzlich Vorgeschriebenen weder der Umfang, noch das Wesen des rechten Gemeinsinnes bezeichnet werden. Es erkennt vielmehr der christliche Geist in dieser Theilnahme nur eine Form der Bethätigung freier Liebe, christlich-bedeutungslos, wenn die Bethätigung nur Wirkung der Vorschrift, nicht der freien Liebe ist, und für das wahre Gesammtwohl völlig unzureichend, wenn nicht die freie Bethätigung der individuellen Liebe hinzukömmt.

Uebrigens hat auch die versagende, züchtigende, strafende Liebe der Gerechtigkeit ihre Formen gesetzlicher Ordnung und Veranstaltung, in welchen die Fürsorge des christlichen Gemeingeistes für Erhaltung des Besitzstandes und Abwehr und Ahndung gottwidriger Schmälerung und Beraubung sich kund gibt. Das Christliche des Gemeingeistes wird sich nun nicht blos in der Erhaltung aller dieser Formen der strafenden Gerechtigkeit, sondern namentlich auch darin bethätigen, daß sie die Strafformen, welche der Erhaltung des irdischen Gemeinwohles dienen, da, wo durch sie der Lebenszustand und die Lebensentwicklung der straffälligen Individuen durch äußere Gewalt bestimmt ist, in rechtes Verhältniß zu den Zwecken der erziehenden Gnade Gottes setzt und keine Strafformen duldet, welche ihrer Natur nach die Mittheilung von Gütern und die Er-

ziehung zu den höheren und höchsten Zwecken des Lebens ausschließt. Daher innerhalb der christlichen Gemeinschaft der Drang nach einer Verbindung von Unterricht und geistiger Pflege mit der Strafe gefänglicher Haft, jener Segen christlicher Gesinnung, welcher nur da zum Unsegen sich verirrt, wo man die Formen der ahndenden Gerechtigkeit schlechthin nach den Zwecken der Besserung und nicht nach dem Maaßstab der vergeltenden Gerechtigkeit glaubt gestalten zu dürfen, während das rechte Verhältniß das ist, daß da, wo die Form der Strafe, wie in der Gefängnißstrafe, zugleich auch die Gestalt der persönlichen Lebensentwicklung bedingt, hier der Person innerhalb der Form der vergeltenden Strafe selbst auch die für die Gemeinschaft des Reiches Christi erziehende Gemeinliebe entgegengebracht werden muß.

*** Jene Bürgschaft für das Wohl des irdischen Gemeinlebens, wie sie in dem christlichen Trieb der Aufopferung der irdischen Güter für höhere Zwecke liegt, hat ihren göttlichen Adel darin, daß der Nothstand nicht der Quell dieser Stimmung, sondern nur die Bedingung ist, unter welcher der Trieb der Aufopferung sich gottgemäß thatsächlich äußert, während ein zu allen Zeiten und unter allen Umständen Gleichbleibendes, von aller menschlichen Macht und allem irdischen Motiv Unabhängiges der verborgene tiefe Grund jener zu Zeiten erscheinenden Begeisterung ist, nämlich die Liebe zu dem Herrn des Heils, welchem Berufstreue und Berufsaufopferung gilt und gegen dessen Gnadengemeinschaft christliches Gemeinwesen allen übrigen Wohlbestand gering achtet. Vgl. übrigens auch hiezu die §§. 54. 55.

§. 51. Die Grundformen irdischer, gottgeordneter Gemeinschaft und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend.

Der christlichen Frömmigkeit ist es nicht blos eigen, in jener Manchfaltigkeit von Tugenden zu erscheinen, welche den Beziehungen der irdischen Gemeinschaft den rechten Geist und die rechte Form verleihen, sondern der Christ erkennt auch aus dem Verhältniß zu Christus dem Herrn, und aus der Offen-

barung seines Willens in der Naturbestimmung und der geschichtlichen Erziehung des menschlichen Geschlechtes gewisse Grundformen der Gemeinschaft, deren Bestand ebensosehr göttliche Fügung, wie menschliche That ist und deren Wesen darin ruht, irdische Abbilder der göttlichen Lebensnorm und der Manchfaltigkeit göttlicher Weltregierung zu seyn und so in sich selbst ein ethisches Moment zu tragen. Die ursprüngliche Liebesgemeinschaft, in welcher die Menschen mit einander sich in göttlicher Weise geeinigt fühlen sollten, die geschichtlich gewordene Rechtsgemeinschaft, in welcher der selbstischen Scheidung gegenüber sich die natürliche Wirkung der Liebesgemeinschaft, die Erhaltung des Gemeinwohls und der Gottesgemeinschaft als Recht und Gesetz feststellte, das Reich der Gnaden, welches die Lösung des Zwiespalts und die faktische Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit wiederbringt und deren volle Erscheinung vorbereitet — sie spiegeln sich als in einem dreifachen Abbilde ab in der Gemeinschaftsform der Ehe und der aus ihr hervorgehenden Familie, in der des Staates und der der Kirche. Indem das christliche Bewußtseyn die Wechselbeziehung erkennt, in welcher diese drei Grundformen der Gemeinschaft sich in ihrem irdischen Bestande gegenseitig bedingen und durchdringen, ist es eben soweit entfernt, um dieser Wechselbeziehung willen die wesentliche Eigenthümlichkeit der einen Gemeinschaftsform zu der der andern machen zu wollen, als es davon entfernt ist, wegen der abbildlichen Bedeutung dieser Formen in ihnen die volle Erscheinung der urbildlichen Wahrheit zu erblicken. Vielmehr bleiben dem Christen diese Formen der Ehe und Familie, des Staats und der Kirche irdisch-menschliche Erscheinungen der göttlich-natürlichen Liebesgemeinschaft, der göttlich-geschichtlichen Rechtsgemeinschaft und der göttlich-geoffenbarten Gnadengemeinschaft, keine an sich Erscheinung des Urbilds, jede für sich und

alle zusammengenommen Vorbedingung der zukünftigen Erscheinung der Herrlichkeit des Reiches Gottes, sie alle bestimmt, von dem Geiste der Wiedergeburt und nach dem Grundgesetz des in Reinheit und Gerechtigkeit geschaffenen neuen Menschen in stets sich erneuernder Heiligung und Verklärung ihrem wahren Ziele zugeführt zu werden. Von dieser Erkenntniß aus gewinnt das, was auch auf allgemeinem Lebensgebiet Tugend häuslichen, bürgerlichen und religiösen Sinnes genannt werden darf, innerhalb der christlichen Gemeinschaft ein eigenthümliches Wesen und eine eigenthümlich gestaltete Bethätigung.*

* In der Erkenntniß Jesu Christi des Weltschöpfers und Welterlösers, des Richters und des Versöhners, des Urhebers und Lenkers der natürlichen Bestimmung und der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts, „durch welchen und zu welchem Alles geschaffen ist" (Col. 1, 16.), in dem Unterschiede der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt, des Reichs der Natur und Gnade und des Reichs der Herrlichkeit — in diesem allen zusammengenommen liegt dem Christen die Nothwendigkeit, auch in den Grundformen der menschlichen Gemeinschaft, wie sie von je bestanden, unabhängig und verschieden von der Offenbarung des Reichs der Gnaden, aber nicht minder neu bestätigt von derselben Offenbarung, Formen zu erkennen, in welchen derselbe Wille zur Erscheinung kommt, der in der Fülle seiner Herrlichkeit in Jesu Christo offenbar wurde. Es ist dem Christen nicht etwa blos die Gnadengemeinschaft mit Christo und die irdische Form ihrer Erscheinung das Wesentliche, alles Andere das Nichtige, es sind ihm nicht die andern Formen der Gemeinschaft in der Weise vergänglich, daß sie in der irdischen Form der Gnadengemeinschaft bereits hienieden aufzugehen hätten; sondern er erkennt in allen diesen Formen Uebergangsformen, in keiner die ewige und vollendete Gestalt der Verwirklichung der Gedanken Gottes, keine bestimmt, vor der Zukunft der Erscheinung Jesu diese Verwirklichung zu erfahren, aber eben darum alle drei in ihrer gesonderten Eigenthümlichkeit geordnet, um dem Erziehungsplane der erlösenden Weisheit Gottes zu dienen. Dienen aber diese Grundformen alle einem und demselben Gedanken, so wird in dem

Maaße als diese Erkenntniß das Geschlecht durchdringt, die gesonderte Eigenthümlichkeit der einen Form nicht zur Absonderung von der andern werden, sondern es wird eine Wechselbeziehung entstehen, in welcher jede Grundform menschlich-christlicher Gemeinschaft an der andern theilnimmt, ohne daß jedoch diese Theilnahme Verwischung der Eigenthümlichkeit der andern wird. Es wird der Bestand der Familie und der Kirche theilnehmen an der Rechtsordnung des Staates und in eine Abhängigkeit zu der Macht der Volksgemeinschaft treten, die nicht wider die Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des Geistes der Familie, des Geistes der Kirche ist. Ebenso wird umgekehrt der Geist der Familienliebe und der Geist der Gnadengemeinschaft die Formen der Volksgemeinschaft durchdringen, ohne daß das Princip der Volksgemeinschaft darum aufhört, verschieden zu seyn vom Geiste der Familienliebe und dem Geiste der Gnadengemeinschaft. Diese Erkenntniß gegenseitiger Bestimmung für einander, ohne Trübung und Vermischung ist es, welcher die christliche Tugend bei ihrer Bethätigung in den Grundformen der menschlichen Gemeinschaft leitet.

§. 52. A. a. Die Ehe und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend.

Der Ehe gegenüber bethätigt sich die christliche Tugend zunächst in der Anerkennung ihres eigenthümlichen, gottgeordneten Wesens. Es ist dem Christen die Ehe die Form höchster und vollkommenster persönlicher Gemeinschaft auf Erden, eine Gemeinschaft eingegangen für alle Lebensverhältnisse und Lebensbeziehungen, ruhend auf dem natürlich-geschlechtlichen Unterschiede, welcher in der Ehe kraft der geschlechtlichen Einigung sein gottgeordnetes Ziel gefunden hat und in dieser Vereinigung als gegenseitige Hingabe und Vergessen des eigenen Ich in der Liebe und Sorge für den Andern ebensosehr in sich selbst ein sittliches Verhalten ist, als es der Reinigung von der allem Natürlichen anklebenden Selbstsucht bedarf.* Von dieser Erkenntniß aus begehrt der Christ die Ehe als die von Gott ge-

ordnete Befriedigung des geschlechtlichen Triebes; aber die Befriedigung nur in der Ehe, und die Ehe nur als die selbstsuchtslose, höchste persönliche Gemeinschaft Zweier, und darum die leibliche Gemeinschaft auf Grund geistiger und leiblicher Anziehung, und die Geistesgemeinschaft auf Grund jener geistlichen Verwandtschaft, welche selbst ihrem Wesen nach nicht bloße Menschenliebe, sondern Liebe des Bildes Gottes in dem Menschen ist.** So, indem die natürliche Liebe von göttlicher Liebe getragen wird, findet das Verhältniß nicht nur seine rechte Anerkennung, indem es als ein gottgeordnetes, aber auch der Weihe durch Christus bedürftiges erkannt wird,*** sondern es gewinnt aus dem Geiste dieser Anerkenntniß auch seine rechte thatsächliche Erfüllung. Denn diese Liebe, in welcher man sich in Christo liebt, sichert nicht nur die rechte gegenseitige Ueber- und Unterordnung der Gatten in gemeinsamer Beugung vor der Ordnung Gottes ihres Schöpfers und Erlösers,† sondern sie bewahrt auch vor der Leichtfertigkeit im Eingehen des Verhältnisses, wie vor der Befleckung durch Untreue und gottwidrige Trennung,†† indem sie die selbstsüchtige Leidenschaft der Liebe ausschließt, welche das Gift der Ehe ist, und den Christen innerlich lehret, den Gatten nur wie jedes andere Gut also begehren und haben, daß die Liebe dieses Gutes nicht die Liebe zum irdischen Berufe und zum höchsten Gute schwächt oder von ihr scheidet.†††

* Die Anerkennung der Ehe als göttlicher Ordnung umfaßt dem Christen eine Reihe von Beziehungen, in welchen ihm die Ehe göttliche Bedeutsamkeit hat. Die eine Seite geht auf die Geschichte des Geschlechts und die Rathschlüsse und Thaten Gottes in derselben, wie wenn z. B. die Scheidung und Bestimmung der Geschlechter als die göttlich-gesetzte kreatürliche Bedingung erkannt wird, unter welcher sich die Herrschaft des Geschlechts über die Erde, und, nach dem Falle, die Geburt des Menschensohnes, des

Herrschers und Erlösers der Welt, und in dieser Geburt die Herstellung der wahren Herrschaft des Menschengeschlechts über die Erde vermitteln sollte. Die andere Seite der göttlich-bedeutsamen Momente bezieht sich auf das Verhältniß der geschlechtlichen Bestimmung und ihre Erfüllung in der Ehe zu der normalen Entwicklung der Individuen aller Zeiten für das Reich Gottes, und diese Seite ist es, welche für unsere Untersuchung allein in das Auge zu fassen ist. In dem geschlechtlichen Verhältniß also erkennt der Christ eine Naturbestimmtheit, welche ihm schon nach dem Verhältnisse Christi, des Schöpfers und Erlösers menschlicher Natur, den Charakter göttlicher Bestimmung tragen muß. Das Wort Christi, in welchem das Wort des Alten Bundes wiederholt wird, ist ihm dafür ausdrücklich Bürge (*ὃ ὁ θεὸς συνέζευξεν κτλ.* Matth. 19, 6. vgl. mit Gen. 1, 27. 28. 2, 18. 22.). Aus derselben Stelle ergiebt sich auch das Zeugniß dafür, daß das, was die Ehe zur Ehe macht ohne welches sie nicht ist, was sie seyn soll und worin ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit von jeder andern Form der Gemeinschaft liegt, der Zweck geschlechtlicher Vereinigung ist (*ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* Gen. 2, 24. Matth. 19, 5. Eph. 5, 31. *τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί· ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλ' ὁ ἀνὴρ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλ' ἡ γυνή.* 1 Cor. 7, 3. 4.). Aber das, was die eheliche Gemeinschaft von außerehelicher Vermischung unterscheidet, das ist das Bewußtseyn, daß Geschlechtsgemeinschaft nur als persönliche Lebensgemeinschaft für die Dauer dieses Lebens und für die Theilnahme am beiderseitigen persönlichen Lebensberufe eintreten darf (Matth. 5, 32. 19, 2; Röm. 7, 2. 3. *ἡ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. Ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει, ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου κτλ.* Vgl. mit Gen. 2, 18. des Weibes Bestimmung die der Hülfe überhaupt: עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ). Daher kommt die Einsicht, daß die geschlechtliche Gemeinschaft zwar das eigenthümliche Wesen der Ehe ausmacht, daß aber die geschlechtliche Gemeinschaft einer gottgefälligen Ehe nicht gedacht werden kann ohne jenes gegenseitige persönliche Vertrauen und jene geistige Werth-

schätzung, welche eine nothwendige Bedingung freiwilliger Vereinigung der Lebensgeschicke auf Lebensdauer ist. Nur ist es irrthümlich, irgend etwas Anderes, als die Geschlechtsgemeinschaft zur Basis und zum Zweck der ehelichen Vereinigung zu machen. Alles Andere, was als Kennzeichen gottwohlgefälliger Ehe angegeben werden kann, ist nur eine Folge davon, daß nach Gottes Willen Geschlechtsgemeinschaft nur in Form der persönlichen Lebens- und Berufsgemeinschaft für Lebensdauer stattfinden soll. Es ist auch nicht die Kindererzeugung als Zweck ehelicher Gemeinschaft zu nennen, als wäre Ehe und eheliche Gemeinschaft außerhalb der Erreichung dieses Zweckes gottwidrig. Der Christ kennt vielmehr die Frucht der ehelichen Gemeinschaft nicht als etwas schlechthin in seine Macht Gelegtes, sondern als Verleihung göttlichen Segens (Gen. 1, 28. Ps. 127, 3.), welchen Gott der Zweckerfüllung der Ehe, der ehelichen Gemeinschaft nach seiner Gnade hinzufügt, ohne daß da, wo Gott den Segen nicht giebt oder wo die eheliche Gemeinschaft nicht im Bewußtseyn, dem Zwecke der Kindererzeugung zu dienen, vollzogen wird, die eheliche Gemeinschaft wider den Charakter der Ehe wäre. Es gilt im Gegentheil das Wort des Apostels 1 Cor. 7, 5., aus welchem zur Genüge hervorgeht, daß die Geschlechtsgemeinschaft an sich schon Zweckerfüllung der Ehe ist (μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ — vgl. die Anm. *** S. 202. zu §. 44. — καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν). Ist nun die Geschlechtsgemeinschaft der Ehe göttliche Ordnung, so muß in ihr als solcher ein Gut, ein göttlicher Segen liegen. Dieser liegt nun, abgesehen von dem Segensgeschenk der Kinder und den sonstigen accidentellen Gaben und Tugenden des Gatten, eben in der geschlechtlichen Gemeinschaft selbst, als Gegensatz nicht nur zu natur- und gottwidriger Selbstbefriedigung, sondern auch zu natur- und gottwidriger Selbstentsagung, als gottgeordneter Dienst mit Geist und Leib in dem Berufe des Geschlechts, als selbstvergessende, selbstdahingebende Liebe, da man den Andern liebt, wie sich selbst, wie den eigenen Leib, wie das eigene Ich (ἀγαπᾶν ὡς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, ὡς ἑαυτόν Eph. 5, 28. 33.). Daß diese Liebe des Andern zugleich Selbstbefriedigung ist, ist eben so natürlich, als jede Errei-

chung gottgesteckten Lebensszieles Lust und Freude des Herzens ist. Daß aber die Geschlechtsgemeinschaft der Ehe einen ganz andern Charakter hat, als der selbstsüchtige, gottwidrige Geschlechtsgenuß außer der Ehe, liegt eben darin, daß man sich kraft der Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe zum Dienste selbstverläugnender Lebens- und Berufsgemeinschaft stellt und daß die Befriedigung des geschlechtlichen Triebes hier nur die Grundlage eines Verhältnisses ist, in welchem man nach Geist und Leib und für alle Lebensbeziehungen dem Sichselbstdienen faktisch entsagt hat und in eine Lebensgemeinschaft eingetreten ist, da man sich unauflöslich an den Andern zum Dienst mit Leib und Geist gebunden weiß.

Diesen Segen legt die göttliche Ordnung der Ehe durch ihre Form selbst nahe; so weit auf dem Wege natürlicher Herzensneigung und ihrer von Gott geordneten Befriedigung erfahren werden kann, was eigentlich Geist- und Leib-umfassende, selbstaufopfernde Liebesgemeinschaft heiße, soweit es auf dem Boden natürlich-irdischen Lebens und in Form solcher Lebensgemeinschaft möglich ist, die Natur göttlicher Liebe am eigenen Zustande zu verstehen, soweit ist dieses Verständniß in der Ehe selbst nahe gelegt. Aber es ist auch nur irdische Verkörperung eines Verhältnisses, dessen Gedanken und ewige göttliche Wahrheit nicht das Verhältniß selbst erschließt. Es ist die Ehe die gottgesetzte Ordnung und Form, innerhalb welcher der Geist göttlicher Liebe auf Erden naturgemäß das ungehemmteste Walten finden und in solcher Wirksamkeit die Fülle göttlicher Liebe ermessen lehren kann; aber die Ehe selbst bringt und vermittelt nicht diesen Geist reiner, göttlicher Liebe. Sie ist nur daß Gefäß, welches diesem Geist bereitet ist; der Geist und die Kraft Gottes kommt nicht aus dem irdischen Abbild seiner Liebesgemeinschaft. Vielmehr erkennt der Christ, daß die Ordnung an sich gar nicht vor Schändung und Entweihung durch Selbstsucht jeglicher Art schützt, daß das Herz jedes Menschen von Natur zum Mißbrauch der göttlichen Ordnung geneigt ist, daß die Fülle des Schutzes wider solchen Mißbrauch dem Herzen nicht aus der göttlichen Ordnung der Ehe, sondern aus den Gnaden des Neuen Bundes kommt, daß sich ihm diese Gnaden nicht durch die Ehe, sondern durch das Wort, die Taufe, das Abendmahl, die Buße und den Glauben des Neuen Bundes vermitteln, weßhalb es ihm

unmöglich ist, die göttliche Ordnung der Ehe (unter Mißverständniß von Eph. 5, 32.) ein Sakrament in dem Sinne zu nennen, in welchem Taufe und Abendmahl so heißt.

** Auf Grund solcher Erkenntniß ist nun das naturgemäße Verhalten des Christen: Begehr der Ehe. Die Ueberwindung des Selbstischen erscheint hier in Unterordnung des Begehrens unter die in der leiblichen Begabung, der Lebensstellung und Lebensfügung erkennbare Führung Gottes. Wo nicht solche besondere Umstände die Unterdrückung des Wunsches als göttlichen Willen erkennen lassen, da ist das Begehren natürlich und gottgeordnet, die Enthaltung dagegen von der Ehe Eigenmacht und Willkühr. Die Art solcher Umstände kann einem Theile nach die Analogie jener Verhältnisse erkennen lassen, welche der Apostel Paulus 1 Cor. 7. im Auge hat, obwohl er auch dort nur von Zuständen redet, welche Enthaltung von der Ehe räthlich machen, nicht von solchen, welche die Enthaltung als göttlichen unbedingten Willen über die Einzelnen erkennen lassen. Dieser Analogie zufolge dürfte man etwa sagen, daß da die Enthaltung von der Ehe räthlich sey, wo der einzelne Christ oder eine christliche Gemeinschaft die Gegenwart als eine Zeit besonderer Drangsal erkennt, welche den Bekennern Jesu gilt, also daß es Erleichterung den Einzelnen ist, wenn sie außer der Sorge für ihre Bekennerpflicht keine andere Sorge auf sich nehmen (1 Cor. 7, 26. *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*· V. 28. *ἐὰν δὲ καὶ γήμῃς, οὐχ ἥμαρτες — — θλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι*), besonders wenn zu solchem Drang der Zeit in den gemeinschaftlichen Zuständen, wie damals zur Zeit eines noch nicht vollkommen entwickelten christlichen Gemeinlebens, eines noch nicht durchgebildeten christlichen Hausstandes, die Gefahr kommt daß der Gatte über der Sorge für den andern Gatten die Sorge für den Herrn hintansetzen möchte (s. V. 32—34.). Aber selbst unter solchen Umständen erkennt der Apostel keinen unbedingten Willen Gottes für Enthaltung von der Ehe (s. V. 35.); er hält es nur unter diesen Umständen für gut *καλόν* (vgl. V. 1. mit V. 26.), und räth selbst unter diesen Umständen zur Ehe, wenn der geschlechtliche Trieb eine Stärke erreicht hat, welche bei selbsterwählter Verzichtleistung auf die Befriedigung inner-

halb der göttlichen Ordnung dem Einzelnen Versuchung bereiten könnte (*κρεῖσσον γάρ ἐστι γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι* V. 9. *διὰ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω* V. 2.) Uebrigens müßte man den ganzen Zusammenhang der dortigen Erörterung und die anderweitigen Aussprüche des Apostels muthwillig ignoriren, wollte man die letzte Erklärung so mißbrauchen, als gehe des Apostels Ansicht von der Bedeutung der Ehe darin auf, daß sie eine Bewahranstalt vor Hurerei sey. Daß sie das, *an sich selbst betrachtet*, gar nicht ist, ergiebt sich aus jenem Ausspruche Christi, in welchem man, in Schuld ebenso verkehrter Ignorirung des Zusammenhangs, die Erklärung hat finden wollen, daß eine höhere Stufe christlicher Erleuchtung *kraft der bloßen Erwägung des himmlischen Berufs der Christen* den Christen bewegen könne, ehelos zu bleiben. Denn jener Ausspruch, „es gebe Verschnittene, welche sich selbst um des Himmelreichs willen verschnitten haben" (Matth. 19, 12.), gilt ausschließlich der Bemerkung der Jünger, daß es dann schwer sey ehelich werden, wenn man sich von einem Weibe nur im Falle des Ehebruchs dürfe scheiden lassen (s. V. 9.), und sagt nicht mehr und nicht weniger als dies, daß es der selbstsüchtigen fleischlichen Lust allerdings schwer fallen werde, unter solchen Bedingungen die Ehe wie ein hartes Joch auf sich zu nehmen, daß aber diejenigen Christi Wort verstehen würden, welchen es durch Gottes Gnade gegeben sey, sich um des Himmelreichs willen selbst zu verschneiden, d. h. die böse ehebrecherische Lust um Gottes willen auszurotten. So bleibt es also bei dem Satze, daß nur die Fügung besonderer, nicht von menschlichem Eigenwillen abhängiger Umstände das Begehren und Eingehen der Ehe unräthlich oder unmöglich machen kann, keineswegs aber eigene Willkühr oder Willkühr Anderer, und daß im letzten Falle das *κωλύειν γαμεῖν* als antichristliches Wesen bezeichnet werden darf (1 Tim. 4, 3.). Es findet endlich ebensowenig in der göttlichen Fügung, kraft deren die Ehe durch den Tod geschieden oder kraft deren der Bruch der Ehe durch Scheidung gerichtet (s. nachher) wird, für den, welchen der Verlust schuldlos getroffen hat, irgend ein Hinderniß der Begehr und des Eingehens weiterer Ehen statt. Die Ehe ist nicht eine Gemeinschaft, welche in dieser ihrer Eigenthümlichkeit und

Ausschließlichkeit zwei Individuen für dieses und jenes Leben an einander bände; im Gegentheil, die Eigenthümlichkeit der ehelichen Beziehung ist eine auf dieses Leben beschränkte (vgl. m. d. o. a. St. Röm. 7. 1 Cor. 7, 39. die Stelle Matth. 22, 30.: ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ εἰσι). Ebenso räth der Apostel den jungen Wittwen aus Gründen, wie 1 Cor. 7, 8. 9. die zweite Ehe 1 Tim. 5, 14. Wenn daher der Apostel in demselben Briefe es als einen Makel der Wittwe, des Diakonus, des Bischofs nennt, wenn man ihnen nachsagen könne, die Frau sey nicht eines Mannes Weib, der Mann nicht eines Weibes Mann (μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή 1 Tim. 3, 2. 13. 5, 9. vgl. mit Tit. 1, 5.), wenn dieser Makel in der ersten Stelle auf eine Linie mit der Völlerei, dem Geiz u. dgl. zu stehen kommt und an den vier Stellen einen Theil des Gegenstücks zu den Zügen eines braven Hausvaters, einer braven Hausfrau bildet, so hätte schon der nächste Zusammenhang wehren sollen, unter dem Ausdruck eines Weibes Mann u. s. w. einen einmalig Verheiratheten zu verstehen. Noch unmöglicher aber wird diese Auffassung, nach welcher mehrmals Verheirathete wie mehrerer Frauen Männer u. s. w. wären, also in einer Art von Polygamie lebten, bei dem Vergleich mit dem apostolischen Rathe zur zweiten Verheirathung in demselben Briefe (vgl. mit 1 Cor. 7.) und bei seinen bestimmten Erklärungen über die vollkommene Rechtmäßigkeit einer zweiten Ehe nach dem Verluste des ersten Gatten (s. Röm. 7. 1 Cor. 7.). Es kann demnach der Ausdruck durchaus nichts Anderes bezeichnen, als die eheliche Treue im Gegensatz zu jeglichem Bruch der Ehe, sey es in wirklicher Bigamie, sey es in Ehebruch, sey es in willkührlicher Scheidung und Wiederverheirathung, in welchen Fällen allen man nicht mehr ἑνὸς γυνή, μιᾶς ἀνήρ ist, und die Ehren eines gottgefälligen Hausvaters, einer gottgefälligen Hausfrau vor Gott und Menschen verloren hat. Wie sehr sich daher besondere Umstände denken lassen, unter welchen einmalige oder mehrmalige Wiederverheirathung etwas Verletzendes für die christliche oder die allgemein menschliche Empfindung hat, so wenig ist, wenn diese besondern Umstände wegfallen oder besondere Umstände den Schritt räthlich machen und rechtfertigen, die Wiederverheirathung wider Gottes Ordnung; sondern die gegen=

theilige Behauptung bindet, statt mit Gottes Wahrheit, die Gewissen mit Menschensatzung.

Der Charakter des Begehrens der Ehe wird und muß der wesentlichen Eigenthümlichkeit der Ehe entsprechen. Was unter den besonderen Umständen, da das Eingehen der Ehe nicht unbedingt räthlich erscheint, für das Eingehen der Ehe entscheidet, nämlich der geschlechtliche Trieb (1 Cor. 7, 9.), dasselbe ist in allen Fällen die gottgeordnete Art eines Begehrens, da man die Ehe als wahre Ehe und zu den Zwecken der Ehe eingehen will. Es giebt daher keinen gröbern Selbstbetrug, als wenn man die Reinheit des Begehrens vom Mangel des geschlechtlichen Triebes oder von der sogenannten rein geistigen Liebe abhängig machen will, in welcher man die eheliche Gemeinschaft mit einer Person anderen Geschlechts zu begehren vorgiebt. Diese lügenhafte und gottwidrige Heuchelei pflegt in den Zeiten am häufigsten vorzukommen, in welchen die menschliche Gemeinschaft unter der Herrschaft unzüchtiger Begierden leidet, die man sich nicht zu gestehen wagt. Im Gegentheil, wo die Anziehung zweier Personen verschiedenen Geschlechts rein geistiger, nicht leiblich-geistiger, geschlechtlicher Art ist, da ist gar kein Motiv zum Eingehen der Ehe, sondern nur jene Beziehung vorhanden, wie sie außerhalb der Ehe die Menschen miteinander verbinden soll. Die christliche Tugend bethätigt sich daher im Begehren der Ehe nicht darin, daß sie den geschlechtlichen Trieb unterdrückt, sondern daß sie ihn innerhalb der rechten Schranke und Unterordnung hält. Dieses rechte Verhalten ist aber die natürliche Folge der gottgewirkten Einsicht in das Wesen der Geschlechtsgemeinschaft und der Ehe, da man Geschlechtsgemeinschaft nur als die Grundlage persönlicher Lebens- und Berufsgemeinschaft auf Lebensdauer gelten läßt und sie eben hierin als die höchste leiblich-geistige Gemeinschaft auf Erden erkennt. Diese Erkenntniß schließt die Unreinheit der Begierde aus, da der geschlechtliche Trieb Befriedigung außerhalb der Ehe sucht, oder in der Ehe nichts als geschlechtliche Befriedigung; da die persönliche Beziehung vor der Ehe und nach dem Eingehen der Ehe aufgeht in der geschlechtlich-leiblichen Seite; da man durch den Ausschluß aller persönlich-geistigen und geistlichen Wechselbeziehung oder durch Ueberordnung der vergänglichen Geschlechtsgemeinschaft, welche die Grundlage der Ehe ausmacht, über

die Geistesgemeinschaft, worin der unvergängliche Schmuck und die Krone des ehelichen Verhältnisses besteht, das menschlich-eheliche Verhältniß der thierischen Geschlechtsgemeinschaft annähert oder gleichmacht. Das Alles kann da nicht eintreten, wo der Geist lebendig ist, welcher Geschlechtsgemeinschaft als die höchste, leiblich-geistige, persönliche Lebens- und Berufsgemeinschaft betrachtet.

Dieser Geist treibt von selbst auch zur Erhaltung der Ehe als Monogamie. Nur wo der geschlechtliche Trieb zur ausschließlichen unberechtigten Herrschaft kommt und an die Stelle der persönlichen Liebesgemeinschaft der Besitz des Gatten wie Besitz einer Sache, eines Befriedigungsmittels tritt, oder wo man den Zweck der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft nicht in der Gemeinschaft selbst, sondern in ihrer weitern Folge, in der Kindererzeugung sucht, da ist Polygamie, gleichviel in welcher Form, ein natürlicher Ausfluß der herrschenden verkehrten Gesinnung. Diese letzte Verirrung war es, welche z. B. die Polygamieen der Stammväter des israelitischen Volkes (Abrahams, Jakobs) veranlaßte, ein Verhältniß, welches nirgend im A. Testamente direkte Billigung findet, wohl aber indirekte Mißbilligung sowohl in der Gesetzgebung, welche Gleichstellung von Kindern aus Simultan-Ehen (Deut. 21, 15—17.), ja das Haben vieler Weiber selbst verbietet (Deut. 17, 17.), als in der geschichtlichen Führung, kraft deren der theokratische Segen nach Gottes Willen auch nur auf die Söhne der rechtmäßigen ersten Frau, wie auf Isaak, Juda, nicht auf die Söhne der Beischläferin oder der hinzugekommenen Frau, wie auf Ismael, Joseph, übergeht. Mit Recht hat man es auch bedeutsam gefunden, daß mit dieser Verletzung der ursprünglichen Ordnung Einer aus dem Geschlechte der Kainiten voranging (Gen. 4, 19.). Daß es Verletzung der ursprünglichen Ordnung sey, bezeugt das Wort Christi und seiner Apostel unter Berufung auf die göttliche Schöpfung der einen Frau für den ersten Mann (Gen. 1. u. 2.), eine ursprüngliche Ordnung, welche, beiläufig bemerkt, in dem fortlaufenden, numerischen Verhältniß der Geschlechter zu einander ihre sich stets erneuende Versiegelung findet. Diesem Worte Christi und seiner Apostel zufolge besteht die Gottwidrigkeit des Ehebruchs eben darin, daß der Ehebrecher, kraft der geschlechtlichen Gemeinschaft mit einem Andern, nicht mehr Gatte Eines Andern sondern Mehrerer ist. Wo mehr

als Zwei ein Fleisch geworden sind, da ist Verletzung der ursprünglichen Ordnung der Geschlechtsgemeinschaft (vgl. Matth. 19. 1 Cor. 7. 1 Tim. 3. mit Eph. 5.). Und dieses monogamische Verhältniß ist das einzig Natürliche dann, wenn Geschlechtsgemeinschaft mit persönlicher Lebens- und Berufsgemeinschaft zusammenfällt. Da tritt, nur in potenzirter Weise, jene Ausschließlichkeit ein, welche z. B. der Charakterzug persönlicher Freundschaft ist, bei welcher es auch mit Recht als Unnatur bezeichnet wird, wenn Einer die gleiche geistige Vertrauenshingabe gegen Alle übt, während man es nur natürlich findet, wenn Einer vor Andern, und in solcher Weise Keiner sonst, der Vertraute des Herzens ist. Um vollends in der Geschlechtsgemeinschaft die höchste Form persönlicher Lebensgemeinschaft einzugehen, ist höchste persönliche Anziehung und höchstes persönliches Vertrauen die natürlich-nothwendige Vorbedingung, und wenn dieses in Wahrheit stattfindet, so kann es seiner Natur nach so, in dieser geschlechtlichen, leiblich-geistigen, persönlichen Weise nur zwischen Zweien stattfinden, oder an die Stelle der höchsten persönlichen Hingabe tritt als gottwidrige Entstellung der Geschlechtsgemeinschaft die ausschließliche Herrschaft der Lust in momentaner. thierischer Befriedigung.

Der christlichen Erkenntniß kommt dann weiter aus der Ehe, als geschlechtlich-persönlicher Lebensgemeinschaft das rechte Verständniß und die rechte Geltendmachung jener Art der geistigen Anziehung, welche das Wohlverhalten und das Glück in der Ehe bedingt. Wie sie einerseits die blos geistige Anziehung ohne geschlechtlich-leibliche als Mißverhältniß zum Zwecke und Wesen der Ehe verwirft, so verwirft sie auch als Motiv für das Eingehen persönlicher Lebensgemeinschaft eine Hinneigung, welche blos Werthschätzung der Begabung geistiger Natur und nicht des persönlichen Charakters, oder blos Werthschätzung der Persönlichkeit an sich, aber nicht der Persönlichkeit in ihrer Stellung zum Reiche Christi ist. Denn die Lebensgemeinschaft, welche man in der Ehe eingeht, umfaßt alle Lebensbeziehungen der Persönlichkeit, und wenn eine persönliche Neigung das Bewußtseyn hätte, von ihrer Werthschätzung des Andern eine Seite seines persönlichen Lebens, etwa vollends nach dessen höchster Beziehung hin ausschließen zu müssen, so wäre das Begehren persönlicher Einigung unnatürlich und widerchristlich zu-

gleich. In einer christlichen Lebensgemeinschaft ist ja Hauptbedingung gegenseitigen Vertrauens und gegenseitiger Liebe, daß Eines das Andere als „Miterben der Gnade des Lebens“ betrachten könne (ὡς συγκληρονόμους χάριτος ζωῆς 1 Petr. 3, 7.). Und so muß das Bewußtseyn gegenseitiger Gnaden- und Glaubensgemeinschaft dem Christen als wesentliche Bedingung zum gesegneten Eingehen der Ehe hinzukommen. Die christliche Einsicht wird sich jedoch bei dieser Forderung in der Einhaltung der rechten Schranke bethätigen. Man wird nicht diese oder jene Kennzeichen für den verborgenen Menschen des Herzens erfinden und nach solchem Außenbehänge die Werthschätzung eines zukünftigen Gatten bemessen; man wird festhalten, daß die Einverleibung in das Reich Gottes ein Gnadenwerk Gottes am Herzen ist, Wirkung seines Wortes und Sakramentes, wachsend mit der göttlichen Erziehung in der irdischen Lebensführung und Lebensreife, und man wird daher, namentlich wo man im jugendlichen Alter die Ehe eingehen will, als Bedingung christlichen Ehebündnisses nicht die Fiktion einer christlichen Reife setzen, welche in solchem Alter fast allwärts noch nicht da ist und eben erst auf Gottes Wegen in der irdischen Lebensentwicklung gewonnen wird, sondern man wird, statt die Einkehr der Gnaden des Reiches an äußerlicher Geberde erkennen zu wollen, in Gottes Namen da zum Ehebündniß schreiten, wo nicht in Wort und Werk, in Sinnes- und Handlungsweise thatsächliches Zeugniß vorhanden ist, daß der Gegenstand der Wahl sich von den Gnaden jenes Reiches mit Bewußtseyn losgesagt hat, in deren Gemeinschaft er durch das Sakrament der Taufe versetzt worden ist.

*** Dieß Bewußtseyn des Christen, daß er als Christ seine Ehe eingehen will, daß er für das Glück derselben des Segens seines Herrn und der von ihm ausgehenden Reinigung des Herzens bedarf, daß er den Schritt als Glied der christlichen Gemeinschaft, vor den Augen derselben und unter ihrem Segen thun will und thun darf, dies ist es, was dem Christen das Eingehen der Ehe ohne kirchliche Einsegnung unmöglich und widernatürlich macht, ganz abgesehen davon, ob der christliche Staat die bürgerliche Anerkennung der Ehe von einer solchen Einsegnung abhängig mache oder nicht. Denn allerdings macht nicht erst der Segen der Kirche Jesu Christi eine Ehe zur wahren und wirklichen Ehe, wohl aber

ist die kirchliche Einsegnung jene Bestätigung wahren und wirklichen Ehebündnisses, welche der Christ als Glied christlicher Gemeinschaft nothwendig vor dem Vollzug der Ehe begehren muß, wenn er „im Herrn ehelich werden“ (*γαμεῖν ἐν κυρίῳ* 1 Cor. 7, 39.), und sich in diesem Schritte Christo und seiner Gemeinde darstellen will, und nicht etwa Ursache hat, sich mit diesem Schritt vor den Augen Christi wie seiner Gemeinde zu verbergen. Aber eben weil es nur das Bewußtseyn eines christlichen und Christo wohgefälligen Ehebündnisses ist, welches den Christen treibt, den Segen der Kirche zu begehren und in welchem er hoffen darf, den Segen zu empfangen, und weil er umgekehrt weiß, daß ein gottwidrig eingegangenes Ehebündniß nicht durch den Segen der Kirche zum gottgefälligen, wahren und wirklichen Ehebündniß wird, darum bewahrt sich auch der Christ vor dem Wahnglauben, als ob der für eine ungültige Ehe erschlichene, durch Betrug oder Gewalt geraubte, oder in Gewissenlosigkeit kirchlicher Diener gespendete Segen die gottwidrige Ehe vor Gott gültig mache, selbst wenn die bürgerliche Gesetzgebung das Unwesen duldete, solche gottwidrig eingegangene und gottwidrig eingesegnete Ehen als wirkliche und gültige Ehen bürgerlich betrachten und behandeln zu lassen.

† Die Ehe selbst, in Christo eingegangen und im Geiste Christi gepflogen, erhält den Ehelichen den Segen ihrer Naturbestimmung durch Aufrechthaltung der von Gott ausgehenden Unterschiede der Geschlechter in ihrem gegenseitigen Verhältniß, nämlich in der rechten Herrschaft des Mannes und dem rechten Dienen des Weibes. Dieß weiß der Christ als gesetzt mit der ursprünglichen Schöpfung Mannes und Weibes; nicht daß außerhalb der Bestimmung der Geschlechter für einander oder außerhalb der ehelichen Gemeinschaft des Weibes Beruf blos Dienen und des Mannes Beruf blos Herrschen wäre (1 Cor. 11, 11. *πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ*). Denn z. B. im Mutterberuf ist des Weibes Beruf, auch über das männliche Kind Gottes erziehende Herrschaft dem Sohne gegenüber zu vertreten (*ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρὸς, οὕτω καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικὸς, τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ* 1. Cor. 11, 12.). Aber in dem ehelichen Verhältniß, als Mann dem Weibe gegenüber und als Weib dem Manne gegenüber, da ist der Mann in seinem Herrschen Bild und Herr=

lichkeit Gottes, das Weib in ihrem Dienen Herrlichkeit des Mannes, und in diesem Verhältniß kommt das zur Erfüllung, was die Weise der ursprünglichen Schöpfung, und zwar für die Gemeinschaft der Ehe, der Natur der beiden Geschlechter einverleibte (ἀνὴρ εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός· οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. 1 Cor. 11, 8. 9, vgl. mit 1 Tim. 2, 13. Gen. 2, 22.). Was aber an diesem Verhältnisse durch den Fluch der Sünde zu einem Unsegen umschlug (vgl. 1 Tim. 2, 14. mit Gen. 3, 16.), der sich in der schlechten, selbstischen Tyrannei von Seiten des Mannes und in der schlechten Wegwerfung und dem selbstischen Verkaufen des Weibes an die Gelüste des Mannes vollzog, das ist beiderseits in christlicher Ehe gehoben durch die Theilnehmerschaft an derselben Gnade, durch die Gliedschaft an demselben Leibe Christi, durch den Geist christlicher Liebe, da des Mannes Liebe ehrt den Gnadenberuf des Weibes, statt das Weib in selbstsüchtiger Herbe zu knechten (Col. 3, 19 μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς); da der Erweis der selbstvergessenden Liebe des Mannes nur geleitet wird von der liebevollen Berücksichtigung der natürlichen Schwäche des Weibes, welches seine Kraft eben in der dienenden Herrschaft des Mannes finden soll (vgl. Eph. 5, 25—31. mit 1 Pet. 3, 7, οἱ ἄνδρες — — συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοι χάριτος ζωῆς); während die Ehrfurcht des Weibes vor dem Mann und der Gehorsam nicht dem Manne als Mann, sondern ihm in seinem göttlichen Berufe oder als dem Herrn gilt (ὑποτάσσεσθαι τῷ ἀνδρὶ, φοβεῖσθαι τὸν ἄνδρα ὡς τὸν κύριον vgl. Eph. 5, 33. mit V. 22. 1 Pet. 3, 1 fg. ὑποτάσσεσθαι ἐν κυρίῳ Col. 3, 18.) und so die erwiedernde selbstvergessende Liebe jene reine Milde erhält, welche den Herrscherwillen des Mannes vor selbstischer Härte bewahrt, also daß beider Gattenliebe nur Erinnerung daran ist, wie sie sich beide gegenseitig unterthan seien in der Furcht Christi (ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ Eph. 5, 21.).

†† Die Leichtfertigkeit des Eingehens, welche durch den Geist christlicher Erkenntniß ausgeschlossen wird, dem die Ehe ein heiliger Lebensberuf, eine heilige, persönliche Lebensgemeinschaft ist, besteht

in jener unheiligen Stimmung, da sich die Wahl nicht durch die Rücksicht auf die erforderlichen Eigenschaften des Gatten oder auf den Willen Gottes in der eigenen Lebensführung und Lebensstellung oder auf das Recht der Willensverfügung Jener, unter deren Gehorsam der Einzelne als Familienglied steht, in Schranken halten läßt. Was den letzten Punkt betrifft, so ist es die christliche Einsicht in das Wesen und die Bedeutung der aus der Ehe hervorgehenden Familie, welche hierin auf den rechten Weg leitet. Vgl. hierüber den folgenden §. Daß übrigens von der Art der Anknüpfung des ehelichen Verhältnisses das nachherige Geschick der Ehe wesentlich bedingt ist und daß es selten gegeben ist, später gut zu machen, was hier wider Gottes Ordnung geschah, sollte man kaum der Erwähnung bedürftig erachten, wenn nicht unaufhörlich dagegen gesündigt würde.

Die Bewahrung vor dem Bruch der Ehe in geschlechtlicher Gemeinschaft mit Andern wird der christlichen Gesinnung, abgesehen von dem Ernste, in welchem ihr die Ehe und die Heilighaltung der Ehe entgegentritt (*τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσι καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, πόρνους δὲ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός* Hebr. 13, 4.) und von den Gnadenwaffen, die sie für den Kampf besitzt, dadurch leicht, daß der Christ die Anfänge der Sünde kennt, und daß ihm schon der begehrliche Blick auf das Weib eines Andern ein im Herzen begangener Ehebruch ist (*πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτου* Matth. 5, 28.). Uebrigens findet sich in dieser Beziehung auch bei Epiktet eine scharfe Erkenntniß, die er mit folgenden Worten eines Selbstbekennenden ausspricht: *Σήμερον καλὸν ἰδὼν ἢ καλὴν, οὐκ εἶπον αὐτὸς ἐμαυτῷ, ὅτι Ὄφελόν τις μετὰ ταύτης ἐκοιμήθη· καὶ, μακάριος ὁ ἀνὴρ ὁ αὐτῆς· ὁ γὰρ τοῦτ' εἰπὼν, μακάριος καὶ ὁ μοιχός* Diss. II. 18, 15.

Der christlichen Gesinnung endlich, welcher Geschlechtsgemeinschaft identisch ist mit dem Eingehen persönlicher Lebensgemeinschaft, kann nur zweierlei als Trennung der Ehe erscheinen: als äußerliche Trennung der Tod oder irgend eine dem Tod gleich faktische Aufhebung der Lebensgemeinschaft durch Schuld des einen Gatten, und als innerliche Trennung der faktische Ehebruch, als faktische Aufhebung der in der Geschlechtsgemeinschaft gesetzten persönlichen

Lebensgemeinschaft Zweier. Handelt es sich daher von schuldloser Selbstaufhebung der äußerlich bestehenden, ehelichen Gemeinschaft, so ist dem Christen nur ein Fall denkbar, in welchem der Christ diese Lösung selbst begehren und vollziehen könnte, das ist im Falle des faktischen Ehebruchs. Dieses allein und nichts Anderes nennt auch Christus Matth. 5, 32. 19, 9. Handelt es sich darum, in welcher Weise ein Christ die äußerliche Aufhebung des Ehebündnisses erfahren und erleiden könne, ohne daß ihn die Schuld gottwidriger Selbstaufhebung trifft, und zwar so, daß er wirklich frei vom Ehebündnisse sich betrachten kann, so muß außer dem Tode jene durch Schuld des Andern eingetretene Aufhebung der persönlichen Lebensgemeinschaft genannt werden, wie sie in der eigenerwählten, böswilligen Verlassung eintritt, deren der Apostel Paulus gedenkt 1 Cor. 7, 15. (*εἰ ὁ ἄπιστος χωρίζεται χωριζέσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφη ἐν τοῖς τοιούτοις*). Eine Aufhebung also des äußerlich bestehenden, nicht äußerlich schon aufgehobenen, Ehebündnisses kann der Christ nach dem Worte seines Herrn nur im Falle des Ehebruchs begehren. Alle andere willkührliche Scheidung aus anderm Grunde ist ihm widerchristlich. Mag die bürgerliche Gemeinschaft in ihrer Sphäre und Gesetzgebung etwa wie unter dem Volke Israel wegen der Herzenshärtigkeit andere Scheidungsgründe zulassen (vgl. Matth. 19, 8. *Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῖν*), so wird doch der wahrhaftige Christ für seine Person nie solche Scheidungsgründe in Anspruch nehmen, er wird nie und in keiner Form solche Scheidungen oder Wiederverheirathung auf Grund derselben im Namen Jesu Christi gutheißen können. Des Christen Schutz vor dem Elend und der Zerrüttung des Ehestands, wodurch die Welt befleckt und gequält wird, ist die christliche Gewissenhaftigkeit im Eingehen und in der Pflege der Ehe.

††† Die schlechte Leidenschaft ist das selbstische Verkaufen des Herzens an den Besitz und Willen des Gatten, mit Hintansetzung des Willen Gottes im ehelichen Berufe und im Berufe der Ehelichen zum Reiche Gottes, so wie in Nichtachtung jenes Unterschiedes, in welchem auch im Stande der Ehe der gemeinsame Besitz der niederen Güter dem gemeinsamen Besitz und der gemein-

samen Bewahrung der höheren Güter untergeordnet werden muß. Daher Erfüllung aller häuslichen und sonstigen Berufstugenden nicht um des Gatten, sondern um Gottes und der Ehre des göttlichen Wortes willen (vgl. z. B. Tit. 2, 5.), Unterordnung der Beziehungen zum Gatten unter die Beziehungen zu Gott (nach der Analogie von 1 Cor. 7, 1—6.), kurz ἔχειν τὴν γυναῖκα καὶ εἶναι ὡς μὴ ἔχων 1 Cor. 7, 29. Nur in der Heiligkeit selbstverläugnenden Liebe ist und bleibt das eheliche Verhältniß Analogie jenes Mysteriums, in welchem Christi Liebe zu seiner Gemeinde steht und auch diese, wie das Weib aus dem Manne, Fleisch von seinem Fleische, Bein von seinen Gebeinen ist. S. Eph. 5.

§. 53. A. b. Die Familie und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend.

Das Band der Familiengemeinschaft, wie es in näherer oder fernerer Weise, in Verschwägerung und in Blutsverwandtschaft, oder in dem Eintritt in den Dienst eines Hauses eine natürliche Folge der Ehe ist, wird von dem Geiste der Wiedergeburt aus ebenfalls erst dadurch recht zur Wahrheit, daß das Natürliche als göttliche und in ihrer Wirkung sittliche Ordnung erkannt und doch wieder die natürliche Abhängigkeit oder Wechselbeziehung der höhern Beziehung zum Reiche Gottes untergeordnet wird.* Während so einerseits die Macht der natürlichen Bande geschwächt erscheint, erhält sie andrerseits hiedurch erst ihre wahre Stärke. Denn während oft natürliche Neigung oder Abneigung sich versucht fühlt, die persönliche Unterordnung und Ueberordnung aufzuheben, in welcher kraft der Familienbande bestimmte Personen, wie nahe Verwandte, Eltern und Kind, Herr und Diener, zu einander stehen, bewahrt die Gesinnung, welche hierin göttliche Fügung erkennt, selbst in Widerspruch mit natürlicher Neigung oder Abneigung, diese gottgesetzten Formen der Abhängigkeit und Wechselbeziehung vor

willkührlicher Verletzung und Zerstörung.** Ebensowenig aber läßt diese Gesinnung die gegenseitigen natürlichen Beziehungen zu einer Verlockung werden, in der Hingabe an sie die Freiheit in Christo preiszugeben.*** Vielmehr heiligt der Geist der Liebe Christi alle Beziehungen der natürlichen Gemeinschaft zu Erziehungsformen für das Reich Christi. Denn auch da, wo das Streben christlicher Gesinnung dahin geht, den Geist der Familienliebe in weitere Kreise der menschlichen Gemeinschaft zu tragen, und Verhältnisse, wie die des Greises zur Jugend, des Meisters zum Schüler, des Herrn zum Dienenden, des Freundes zum Freunde im Sinne väterlicher, kindlicher und geschwisterlicher Liebe zu durchdringen, ist ihr die Erweckung dieses Geistes nicht Ziel, sondern nur Mittel zum Ziele. Es verstattet der Geist christlicher Gesinnung diesem Familiengeiste der menschlichen Gemeinschaft keinen Raum, wenn er meint in sich selbst das Gesetz seines Wesens zu tragen und aus sich selbst die Formen der menschlichen Gemeinschaft schaffen zu können. Vielmehr ist er dem Christen nur die natürliche Kraft, die da bestimmt ist, die göttlichen Rechtsformen der menschlichen Gemeinschaft zu durchdringen und in dieser Durchdringung die Gerechtsame der Gemeinschaft zur Schranke und den Geist des Reichs der Gnaden zum Impuls ihrer Bewegung zu haben.†

* Der Bestand der Familie ist die naturgemäße, gottgesegnete Wirkung der Ehe. Die persönliche Gemeinschaft zweier Individuen verschiedenen Geschlechtes erweitert sich in der Familie zu einer Gemeinschaft Vieler in Abhängigkeit von den Gründern des Geschlechts. Den Segen, welchen durch die Ehe die ehelich Verbundenen erfahren, erfährt kraft des Familienbestandes und in der Familie das menschliche Geschlecht. Aber wie der Familienbestand selbst keineswegs freiwillige Vereinigung Zweier zur Erfüllung der Naturbestimmtheit der Geschlechter ist, sondern diese zur Voraussetzung hat und ihre natürliche Wirkung und Folge ist, also vermittelt sich

auch der Segen, welcher kraft des Familienbestandes dem Familiengliede kommt, in anderer Weise als den Ehelichen in der Ehe. Es sind zwar dieselben Momente der selbstsuchtlosen Liebe, der Ueber- und Unterordnung in der persönlichen Stellung, in welcher sich die erziehende und sittliche Bedeutung des Familienverhältnisses erweist. Aber während bei den Ehelichen der Geist der rechten Geschlechtsgemeinschaft diese sittlichen Momente durch freiwillige Gründung eines neuen Verhältnisses setzt und sich mit ihnen in diesem selbstgeschaffenen Verhältniß findet, finden sich in der Familie dieselben sittlichen Momente außerhalb aller Beziehung auf Geschlechtsgemeinschaft und durch angeborne Naturbestimmtheit, durch ein angebornes persönliches Verhältniß und durch einen angebornen Geist der Zuneigung und Liebe gesetzt. Dies ist die sittliche Bedeutung der Blutsverwandtschaft oder des Verhältnisses, in welchem das geistig-leibliche Daseyn aller Gezeugten von Geburt an und zwar nach seiner natürlichen Beschaffenheit, wie nach seiner persönlichen Stellung in Abhängigkeit und Wechselbeziehung zur geistig-leiblichen Natur und der persönlichen Stellung der Erzeuger steht. (Vgl. auch §. 10. und die Anm., so wie die Bestimmung des Begriffs von שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ Lev. 18, 6. durch die schriftgemäße Begriffsbestimmung von דָּם, *αἶμα* vgl. Lev. 17, 14. Joh. 1, 13.) Denn in diesem Verhältniß erscheint das als unverkennbar göttliche Fügung, daß von Anfang an das menschliche Leben sich in einer Gemeinschaft findet, welche in angeborner Ordnung und angebornem Geiste dem Menschen die sich unterordnende, selbstverläugnende Liebe natürlich macht. Das ist der sittliche Charakter der Familie, welcher sich in der Ordnung des Hauses und der persönlichen Stellung der Hausgenossen zu einander ausspricht. Und an diesem angebornen Charakter des Hauses nimmt Theil und erfährt seinen Einfluß und seine bindende Macht, wer nur immer durch irgend eine Beziehung in ein solches Abhängigkeitsverhältniß zu den Gründern des Hauses getreten ist, daß ihre Macht über ihn eine der väterlichen analoge und seine Theilnahme an den Gütern und dem Leben des Hauses eine der kindlichen sich annähernde, wenn auch nicht gleiche ist.

Aber wie es die Bestimmung aller gottverliehenen kreatürlichen Freiheit ist, daß sie in ihrer Bewegung und Bethätigung die ihr von Gott gesetzte Schranke finde und erfülle, also geht auch der

Segen jener Naturbestimmtheit, wie er in der angebornen Familienordnung und dem angebornen Familiengeiste liegt, nur so weit, daß er dem Menschen die natürliche Schranke und das natürliche Vermögen verleiht, auf dessen Grund hin sich das persönlich-freie Bezeugen in gottgefälliger Gestalt entwickeln und bethätigen, und innerhalb des kreatürlichen Lebensgebiets den göttlichen Gedanken und die göttliche Wahrheit finden und lieben lernen möge, welche Gott einem Jeglichen in den angebornen Beziehungen seines Lebens irdisch nahe gelegt hat. Und je mehr der Mensch geneigt ist, nicht nur die Absicht der ihm von Gott zu Theil gewordenen Naturbestimmtheit gänzlich zu verkennen und zu mißachten, sondern auch die göttliche Ordnung dadurch zu verkehren, daß er über der Liebe des Erziehungsmittels die Liebe des göttlichen Erziehungszieles, also hier in der Pflege der natürlichen Familienliebe die göttliche Liebe verliert, um so mehr erweist sich auch an der Familie und ihrem göttlichen Zweck der Geist der christlichen Gesinnung als der Geist wahrer Erfüllung des natürlich Geordneten. Was die äußere Begränzung des Familienbestands betrifft, so bedarf es keiner weitern Erörterung, daß das Verhältniß von Eltern und Kind die wesentliche Grundlage des Familienverhältnisses ist, und daß in der elterlichen und kindlichen, so wie in der geschwisterlichen Beziehung der Familienglieder zu einander eben jene Typen gottgewollter Ueber- und Unterordnung, so wie rechter Gleichstellung liegen, an welchen der Geist selbstsuchtloser Liebe angeborner Weise die angemessenen Schranken und Impulse seiner Bethätigung findet. Eben so geht aus der christlichen Betrachtung des Wesens der Ehe hervor, mit welcher Unbedingtheit die durch Heirath aufgenommenen Glieder des Hauses in der Familie, wie Schwiegersöhne und Schwiegertöchter, die Stellung wirklicher Kinder und wirklicher Geschwister behaupten, wie dagegen andere Formen der Aufnahme in das Haus, wie z. B. Adoption, ein minder enges Verhältniß begründen, und wie überhaupt die entfernteren Grade der Verwandtschaft in dem Maße, in welchem sie das Naturleben des Individuums minder nah berühren, auch naturgemäß an sich, und wenn nicht besondere Verhältnisse hinzukommen, in geringerem Grade eine sittlich-geistige Macht ausüben. Was aber den dienenden Hausstand betrifft, so ist dieser allerdings nach einer Seite hin ein Accessorium

der Familie und der Familienbestand ohne ihn denkbar. Auch ist der dienende Hausstand gegenwärtig selten mehr, wie im Alterthum, in dem Sinne Glied des Hauses, in welchem eine durch Geburt (Leibeigenschaft im antiken und modernen Sinne) oder durch Lebensgeschick (Kriegsgefangenschaft, Verkauf) zum Hausdienst bestimmte Klasse Eigenthum des Hausvaters war. Aber wie der christliche Geist der alten Zeiten den Sklavenstand dadurch adelte und seiner Härte und Widernatürlichkeit entband, daß er den Sklaven als Genossen eines christlichen Hauses behandelte, so ist auch jetzt nur da das rechte Verhältniß, wo man den freiwilligen Lohndiener als Glied des Hauses ansieht, welches entweder eingegangen oder einzuführen ist in das Leben, den Geist, die Ordnung der Familie. Wo das nicht ist, da ist Entwürdigung, so schlimm, ja ärger denn Sklaverei; da betrachtet man den Menschen, welcher sich freiwillig mit seiner Person unter die Herrschaft eines Hauses zu bestimmtem Dienste begiebt, nur wie die Kräfte einer benützbaren Maschine, welche man zu bestimmtem Zwecke abnützt, im Uebrigen stehen läßt.

** Der Segen, welchen die Schranken des Familienstandes in persönlicher Ueber- und Unterordnung bringen wollen, kann durch die Selbstsucht in gedoppelter Weise zerstört werden, nämlich durch Aufhebung der Schranke entweder in falscher Zuneigung der Familienglieder zu einander, oder in falscher Abneigung von einander. Diese widernatürliche Verletzung der Naturordnung kann unter Umständen auch einen pseudochristlichen Schein annehmen. So borgt die weichliche Affenliebe der Eltern, die Vernachlässigung gerechter Strenge und Züchtigung, oft den Namen der christlichen Milde und Nachsicht; die Härte und Herbigkeit der Erziehung (ἐρεθίζειν, παροργίζειν τὰ τέκνα Col. 3, 21. Eph. 6, 4.) dagegen nennt sich christliche Verläugnung der natürlichen Liebe. Unter dem Titel christlicher Reife oder christlicher Entschiedenheit emancipiren sich die Kinder oft von jener Ehrerbietung (τιμᾶν vgl. Matth. 15, 4. Eph. 6, 1—3), welche unter allen Umständen, auch wenn die Eltern gerechte Vorwürfe treffen sollten, die Form der kindlichen Bezeugung bleiben muß. Nicht minder ist es das christliche Bruderverhältniß, unter welchem Schein von Alters her die Dienenden Gelüsten trugen, den gottgeordneten Unterschied zwischen

Herr und Diener in falsche Gleichheit umzuwandeln, oder unter dem Namen der christlichen Freiheit und der christlichen Strafpflicht an die Stelle des Gehorsams sich in Ungehorsam und Widersetzlichkeit zu ergehen (vgl. die Gegenermahnungen der Apostel Paulus und Petrus an die Skaven: οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας μὴ καταφρονείτωσαν, ὅτι ἀδελφοί εἰσιν, ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν, ὅτι πιστοί εἰσι καὶ ἀγαπητοί 1 Tim. 6, 2. οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς. Τοῦτο γαρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως 1 Pet. 2, 18 fg.). Der verkehrten Stellung der Dienenden aber pflegt auch eben so oft eine verkehrte Stellung der Herrn zu begegnen, welche entweder meinen, in Preisgabe ihres Herrenrechtes dem Diener die Wohlthat christlichen Bruderverhältnisses fühlbar machen zu sollen, oder welche unter der Maske christlicher Behauptung ihres Rechtes selbstsüchtige und lieblose Härte bergen. Gegen allen Selbstbetrug oder alle Gleißnerei der Art reagirt der eine Geist Christi, kraft dessen man auf das Verhältniß der Familie nur das überträgt, was man als Bedeutung des irdischen Berufs und der irdischen Stellung überhaupt erkannt hat, d. h. daß auch in der Familie die Schrankenstellung göttliche Ordnung sey, welche nicht niedergerissen, sondern erfüllt seyn wolle, erfüllt durch die Kraft des Geistes Christi, welcher ebensosehr ein Geist der Gerechtigkeit, als der selbstverläugnenden barmherzigen Liebe ist. Da wird denn das Verhalten der Eltern zum Kinde: παιδεία καὶ νουθεσία κυρίου (Eph. 6, 4.) in der Kraft und nach dem Vorbild jener Erziehung, in welcher Gott der Herr selbst uns Menschen seine Kinder erzieht (vgl. namentlich Sprüchw. 3, 11. 12. Hebr. 12, 5 fg. — — ὃν ἀγαπᾷ κύριος, παιδεύει· μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται). Denn das Ziel der elterlichen Wirksamkeit ist nicht überhaupt Gehorsam des Kindes, sondern ὑπακούειν ἐν κυρίῳ (Eph. 6, 1.), und ist einmal Gehorsam im Herrn da, so wird es auch nicht an der selbstverläugnenden Liebe des Kindes fehlen, welche weit entfernt ist, in gerechter Züchtigung erbittert zu werden (vgl. Sprüchw. 24, 25.) oder in irgend einer Art die fromme, thätige Liebe zu den Eltern zu verläugnen (Sprüchw. 23, 22. u. s. w.). Und so wird durch die eine Versetzung der

gottgeordneten Familienverhältnisse in die Beziehung zum Geiste und Willen Christi überall der Geist rechter Erfüllung ohne Zerstörung der gottgeordneten Schranke sich einstellen. So gehorchen auch nach dem Apostel die Sklaven ihren Herrn ὡς Χριστῷ Eph. 6, 5., und die Herren machen den Sklavenstand vergessen in ihrer Behandlung der Sklaven ὡς ἀδελφοὺς vgl. Philem. 15. Es wird so nichts an der Form geändert (1 Cor. 7, 21.) aber Alles neu durch den Geist der Freiheit Christi, welcher aller irdischen Form erst den rechten Inhalt giebt und jede Verkehrung der irdischen Formen durch selbstischen Mißbrauch ausscheidet (vgl. 1 Cor. 7, 22.).

Eine besondere Art, die durch Familienverwandtschaft gesetzten Schranken in ordnungswidriger Zuneigung aufzuheben, ist die Verletzung der Familiengemeinschaft durch Geschlechtsgemeinschaft, das Eingehen der Ehe, welches in der ehelichen Gleichstellung der Gatten eine Ueber- oder Unterordnung oder Gleichstellung verletzt, wie sie kraft des naturgemäßen verwandtschaftlichen Verhältnisses vor dem Eingehen der Ehe die Einzelnen bereits mit einander verband und hiemit geschlechtlich von einander schied. In dem Umstande, daß diese Ordnung durch die Möglichkeit anderweitiger Verehelichung bedingt ist, daß die allmähliche Ausbreitung des Menschengeschlechts und die Entschiedenheit der Verwerfung solcher Ehen Hand in Hand gehen, daß mit der Beschränkung des Volks Israel auf einen kleinen Raum die strengste gesetzliche Bestimmung hinsichtlich dieses Verhältnisses eintritt (vgl. 3 Mos. 18. und 20.), aus der Wahrnehmung ferner, daß auch da die irdisch-gesetzlichen Strafen nicht alle Ehen der Art mit gleicher Schärfe treffen, daß sonst Verbotenes höhern Rücksichten weicht (z. B. in der Leviratsehe Deut. 25, 5. Matth. 22, 24.) — aus diesem Allen wird der christlichen Gesinnung klar werden, daß je nach den Zuständen des Volks und des Menschengeschlechts die göttliche Ordnung hierin verschiedene Formen annehmen könne, daß aber ein göttliches Grundgesetz unter allen Umständen erkennbar ist. Und dies wird eben darin bestehen, daß der Geist der Familiengemeinschaft die heranwachsenden Geschlechter der Menschen mit einander verbinden soll, daß in dem Maaße, in welchem sich das Geschlecht in einem Volke entweder ausbreitet oder in kleinen Gränzen zusammenwohnt, es widernatürlich ist, die Fortpflanzung des

Familiengeistes und der Familienart auf bestehende Familienkreise zu beschränken, daß es vielmehr dann göttliche Ordnung und menschliche Bestimmung ist, durch eheliche Gemeinschaft die entfernten und geschiedenen Familien mit einander in Familienbeziehung zu setzen, und daß in dem Maße, in welchem hiegegen willkührlich gehandelt wird, Gottes Ordnung und Absicht über das Menschengeschlecht willkührliche Verletzung erfährt und in leiblicher und geistiger Weise sich an den Völkern und Geschlechtern rächt. Je näher daher unter solchen Umständen die persönliche Familienverwandtschaft ist, um so verwerflicher wird das Eingehen der Ehe seyn, und nicht im Familienkreise ehelichen, wird dem Einzelnen als Beruf erscheinen. Hängt aber die Einzelbestimmung über dies Verhältniß mit dem Volkszustand überhaupt zusammen, so wird der Einzelne auch um so williger sich dem unterordnen, was sich hierüber im Volksleben als Recht und Ordnung festgesetzt hat.

*** Bei voller Anerkennung des Segens und der göttlichen Bestimmung und Bedeutung der Familie und des Familiengeistes dennoch auch hier die rechte Schranke und die wahre Freiheit behaupten, das ist wesentlich Vermögen des Geistes christlicher Frömmigkeit. Es bethätigt sich dies zunächst am Leben innerhalb der Familie selbst. Der christliche Geist scheidet auch da alle Menschenknechtschaft und Menschenvergötterung aus. Ordnungsgemäß vermittelt sich die Wirksamkeit dieses Geistes durch die christliche Haltung der Eltern und die in diesem Sinne geleitete Erziehung der Kinder, welche etwas ganz Anderes ist, als bloßes Abrichten in der Lehre der Kirche, Vorreden von Christenthum und christlicher Wahrheit, sondern persönliche Bezeugung der christlichen Wahrheit am Kind in That, Kraft und Leben. Da wird dann von selbst dem Kinde die Freiheit in Christo bewahrt, wodurch es in den Jahren der Erkenntniß zu unterscheiden vermag, wieweit ihm in dem Willen der Eltern der göttliche Wille entgegentrete und wieweit nicht. Denn christliche Eltern wollen ihre Kinder nicht zur unbedingten Knechtschaft unter ihren Willen erziehen. In solchem Geiste werden dann auch die Geschwister vor abgöttischer gegenseitiger Anbetung bewahrt und die Dienenden vor blinder Ergebung an jeglichen, gottgemäßen oder gottlosen, Willen ihrer Herren. Geht aber dieser christliche Familiengeist nicht von den Häuptern

selbst aus, sondern bricht er sich Bahn durch die Herzen der untergeordneten Glieder des Hauses, so ist es die Macht und Erkenntniß desselben Geistes, welcher die Familie vor dem Unglück bewahrt, daß die natürliche Ueberordnung des Familienhauptes zur gottwidrigen Schranke wider das Walten des Geistes Gottes und der Familiengehorsam und die Familienliebe zum unseligen Hemmniß für die gottgewollte Bezeugung der Wahrheit werden. Denn nicht Familiengeist und Familienvergnügen ist das Ende der Wege Gottes auf Erden, sondern ein Familiengeist, welcher dienet dem Reiche Gottes und ein Familienglück, das da glücklich ist im Frieden Gottes. Darum auch wenn das Familienglück, der Friede des Hauses eine Zeitlang und scheinbar weichen sollte dem Einzug der Wahrheit und des Friedens Gottes in ein Haus, so macht das den Christen nicht irre oder verlockt ihn gar zur Verläugnung der Wahrheit gegen die Erhaltung dieses Glückes. Denn daß im Kampf die seligmachende Wahrheit hienieden Besitz ergreift, das hat der Christ am eigenen Herzen erfahren, und jener Friede und jenes Glück, welches vor der Seligkeit des Friedens in Christo weicht, erweist sich eben hierin bereits als Glück und Friede ungöttlichen Selbstbetrugs. Darum wenn die züchtigenden Gerichte des Geistes der Wahrheit über den falschen Frieden eines Hauses ergehen, erschrickt der Christ nicht und verläugnet nicht, so weh es ihm thut, so schmerzlich er darunter leidet. Denn er kennt das weissagende Wort seines Herrn (Matth. 10, 34—38. *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν κτλ. ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ κτλ.* vgl. Mich. 7, 6.). Und ebenso weiß er, was seine Aufgabe ist, wenn ihm die Liebe zu den Seinen zur Verlockung werden sollte, der Liebe und der Nachfolge seines Herrn zu entsagen. (Luc. 14, 26. *Εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφὰς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναταί μου μαθητὴς εἶναι*). Es ist das nicht Opfer eines geringeren Glücks gegen den Besitz des höhern, sondern Opfer eines scheinbaren, durch Sünde verderbten Glücks, gegen den Besitz des wahren. Und auch so vollzieht sich, nicht nur am Einzelnen sondern an der Familie selbst, der Gnadenwille Gottes, wenn der Mensch zwischen Familiensegen und Gottessegen in der Familie un-

terscheiden lernt und lehrt. Denn so köstlich der Eltern Segen ist, in welchem sie nach Gottes Willen ihre Kinder segnen (vgl. Eph. 6, 1—4.), so unwerth ist er, wenn sie segnen wider Gottes Willen und so machtlos ist ihr Fluch, wenn er gehet wider Gottes Segen (קִלְלַת חִנָּם לֹא תָבֹא Sprüchw. 26, 2.).

† Die christliche Würdigung des Familiengeistes und der Familienliebe bewahrt aber nicht blos der Familie, sondern auch der Volksgemeinschaft den göttlichen Segen. Einerseits nämlich erkennt der Christ gar wohl, daß in der Weise der Familienliebe der natürliche Typus für die Art der Gemeinschaft gegeben ist, wie sie die Glieder des Menschengeschlechts überhaupt verbinden soll, daß jeglicher Beruf der Ueberordnung durch Alter und Lebensaufgabe, wie bei dem Greise, dem Lehrer, dem Herrn, die Ehren des Vaters hat und in der Weise des Vaters seine Erfüllung findet (vgl. 1 Tim. 5, 1. *πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς, ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα*, in Bezug auf Lehrer des Apostels Vorbild 1 Cor. 5, 14. 15. 1 Thess. 2, 11.), daß die rechte Gleichstellung in persönlicher Freundschaft wie im Berufsverkehr den Charakter der Bruderliebe tragen soll u. s. w., ja daß die Wirksamkeit des Geistes Christi in seinem Reiche die Menschen eben zur brüderlichen und schwesterlichen Gemeinschaft erziehen will, so daß der ganze Begriff dieser Gemeinschaft und ihrer Liebe darin aufgeht: *τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶν*, 1 Pet. 2, 17. Andrerseits erkennt aber eben hiemit der Christ, daß diese Form der Gemeinschaft das Ziel aller irdischen Gemeinschaft und nicht Wirkung des natürlichen Familiengeistes, sondern des heiligen Geistes ist, also weder vom Familiengeist aus erreicht wird, noch als allgemeine Form der menschlichen Gemeinschaft außerhalb des Reichs der Gnade und der Herrlichkeit bestehen wird. Und wenn dieses ist, so hat er hierin auch weiter erkannt, daß die Entwicklung und Erziehung der menschlichen Gemeinschaft ein anderes und höheres Ziel hat, als in der Weise der natürlichen Familiengemeinschaft aufzugehen; daß diese Form und ihr Geist der Erreichung dieses höheren Zieles dient, aber eben darum nicht ausschließlich auf Erden herrscht, und daß der Mangel dieser ausschließlichen Herrschaft nicht etwa bloß die Folge der Zerrüttung des Menschengeschlechts und der Feindschaft der Sünde ist, sondern daß darum die gottgewollte Existenz der menschlichen Gemeinschaft

auf Erden nicht in der Weise der natürlichen Familienliebe aufgeht, weil das Menschengeschlecht auch die Bestimmung hat, der Sünde und dem Reiche des Teufels gegenüber, in der Gestalt und in dem Geiste seiner Gemeinschaft Träger der göttlichen, richtenden und strafenden Gerechtigkeit zu seyn. S. hierüber §. 54. Der pseudochristliche Gedanke: Herstellung allgemeiner Familiengemeinschaft und Familienliebe erscheint daher dem christlich-sittlichen Bewußtseyn nicht blos wie ein utopistischer Traum, sondern wie eine Verletzung der göttlichen Bestimmung der Volksgemeinschaft.

§. 54. B. Die Volks- und Staatsgemeinschaft und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend.

An der bestehenden Volks- und Staatsgemeinschaft bethätigt sich in Förderung des Gesammtwohls jene Erkenntniß, welche der Christ von der Bedeutung des gottgeordneten irdischen Einzel- und Völkerberufs hat. (Vgl. §. 48. und 51.) Die geordnete Volksgemeinschaft ist ihm nichts als Ausdruck des Gesammtbewußtseyns, daß Wahrung des irdischen Einzel- und Volksberufs Beruf der Gesammtheit nicht aber der Einzelnen sey, und jede b e s t e h e n d e Ordnung, gleichviel welcherlei politischer Gestalt, ehrt der Christ als gottgefügte Erfüllung des Willens Gottes über den Völkern.* Weil aber der göttliche Wille ebensosehr in geschichtlichen Gesammtgeschicken der Völker als in menschlichen Gesammt- und Einzelthaten zu seiner Erfüllung kommt, scheidet zugleich der Christ an der geordneten Staatsgemeinschaft die Unvollkommenheit der menschlichen Form von der Vollkommenheit der göttlichen Absicht, und seine Anerkennung der Göttlichkeit der Volksordnung ist weit entfernt von vergötternder Anbetung der bestehenden, irdisch-menschlichen Vollbringung des göttlichen Willens.** Aus diesem Grunde und weil auch die beste irdische Ordnung nicht die Bestimmung der Unvergänglichkeit hat, ist dem Christen die bestehende Ordnung nicht das unbedingt Bindende; wohl aber ein Bestand

dessen Nichtachtung und Lösung in Eigenmacht ihm Frevel ist.*** Wenn aber die christliche Ueberzeugung es auch nicht als die Aufgabe der in der Volksordnung Herrschenden und Gehorchenden betrachten kann, schlechthin nur das Bestehende zu erhalten, so ist sie ebensoweit entfernt, Aufhebung des Bestehenden als Beruf zu fassen. Vielmehr ist ihr Gesammt-, wie Einzelberuf Bewahrung der Volksordnung, sey es in Erhaltung und Weiterbildung alles Ordnungsförderndeu, sey es in Abwehr alles Ordnungsstörenden, allezeit aber innerhalb der Schranke des Einzelberufs und des in Recht und Gesetz ausgeprägten Gesammtberufs.† Wie aber der Christ als Norm für den Dienst im irdischen Einzelberuf die Stellung desselben zum Dienst am Reiche Christi erkennt und nur im Geiste dieses Reiches die Kraft zur rechten Erfüllung des irdischen Einzelberufs gegeben weiß, also erwartet auch der Christ die rechte Erfüllung des Gesammtberufs und der Gesammtordnung der Völker von dem Maaße, in welchem der Geist Christi die Volksgesinnung in Herrschenden und Gehorchenden durchdringt, und er erkennt umgekehrt keinerlei Ordnung und Macht des Staates an, welche ihn je bestimmen könnte und dürfte, wider die Ordnung des Reiches Christi zu thun, statt um Christi willen zu leiden.††

* Der selbstsüchtigen Isolirung auf das Einzelleben und Familienleben tritt der Bestand des Geschlechts als heilsame Schranke gegenüber. Der Ausdruck aber dafür, daß der Volksbestand und der Volkswille nicht als ein ebenso selbstsüchtiger Wille sich in Widerspruch zu dem gottberechtigten Einzel- und Familienberuf setzen, sondern daß er nur die gegenseitige Beziehung des Einzel- und Familienberufs auf den Volksberuf und umgekehrt erhalten wolle, ist das in Gemeinordnung durch Gemeinrecht und Gemeingesetz zu gesetzlicher Machtübung verbundene Gemeinwesen, in Einzelgemeinden und Volksgemeinden. Wo ein solcher geordneter Bestand eingetreten ist, da ist die über dem Einzel- und Familienbe-

ruf in Schutz und Ahndung waltende, göttliche Gerechtigkeit thatsächlich ein integrirender Theil des menschlichen Gemeinlebens geworden, und insofern ist dem Christen jede bestehende Gemeinde- und Volksordnung Erscheinung göttlicher Ordnung auf Erden, welcher er sich beugt. Dahin geht auch das Zeugniß der Apostel. *Ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις κτλ. ὅτι οὕτως ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ κτλ.* 1 Pet. 2, 13—15. Diese Erkenntniß hatten auch alle edleren Geister der vorchristlichen Welt; eines Herrschers nicht von Gottes Gnaden hätte sich Plutarch geschämt. *Τῶν τοιούτων καὶ τηλικούτων, ἃ θεοὶ χαρίζονται, δώρων καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἔστιν ἀπόλαυσις οὐδὲ χρῆσις ὀρθὴ δίχα νόμου καὶ δίκης καὶ ἄρχοντος. Δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστί· νόμος δὲ ἄρχοντος ἔργον· ἄρχων δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος.* Plut. ad. princ. inerud. opp. T. VI. ed. Hutt. p. 22. Alles was ordnende Stiftung heißt, in welcher die Menschen sich selbst durch Gesetz und gesetzliche Machtübung binden, ist menschliche Erscheinung göttlichen Willens und der Bestand einer solchen Machtübung allein schon bringt Anerkennung in solchem Sinne ab. *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. Ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν κτλ.* Röm. 13, 1. 2. Wie sehr schon an sich der Bestand einer Volksordnung und einer ihr entsprechenden Machtübung die göttliche Fügung erkennen lasse, ergiebt sich zur Genüge aus der weitern Erwägung, daß weder der Einzelwille noch der Gesammtwille es in seiner Macht hat, dergleichen Ordnungen nach Belieben zu schaffen, ohne auf Grund vorausgegangener oder neu eintretender Völkerbewegungen und Völkergeschicke, an welchen es eben in der Machtlosigkeit der Individuen recht erscheint, wie Völkerzustände Fügungen des Lenkers der Geschicke sind, welcher die Entwicklung des Erdenlebens in der Geschichte der Völker nicht minder, als die Herzen und die Geschicke der Einzelnen, mit dem Arm seiner Macht lenkt. Jegliche Ordnung aber erkennt der Christ in ihrem Bestand als göttliche Fügung. Die christliche Erkenntniß schließt nicht das Urtheil über die verschiedenen

politischen Formen der Volksordnung und die Bevorzugung der einen vor der andern aus; aber sie tödtet den politischen Fanatismus, welcher den Bestand einer Ordnung darum für Unordnung erklärt, weil die Form derselben nicht dieser oder jener Theorie von der besten Regierungsform entspricht. Um der Ordnung im Namen Gottes zu gehorsamen, ist es dem Christen genug, daß sie besteht, mag die Ordnung Monarchie, Aristokratie Demokratie oder wie sonst heißen.

** Die Fügung unter die bestehende Ordnung gewinnt ihren rechten Charakter durch die andere Seite der Erkenntniß, daß sie nach dem Grund ihres Bestandes zwar göttlich, aber nach der Vermittlung und Form ihres Bestandes menschlich, *κτίσις ἀνθρωπίνη*, ist. Sie ist dem Christen nicht eine Inkarnation des göttlichen Regiments auf Erden, sondern nur ein menschliches Abbild, mit gar vielen Mängeln und Gebrechen, und alle die verschiedenen Staatsformen bilden ihm nur so und so viel Annäherungsweisen an die Art göttlicher Weltregierung in Recht und Gerechtigkeit, die eine näher, die andere ferner dem göttlichen Urbild, keine jemals dem Urbilde gleich, welches Christus allein auch selbst erfüllen wird in der Offenbarung seines Reichs der Herrlichkeit. Also weil der Christ weiß, daß jede Regierungsform, die eine von diesem, die andere von jenem Uebelstand begleitet seyn wird, würde es ihm thöricht erscheinen, ein Postulat der besten Form zum Bestimmungsgrund für den Gehorsam unter die bestehende Ordnung zu machen, in welcher er, trotz aller Mängel eine Erscheinung des göttlichen Völkerregiments ehrt; und weil auf der andern Seite diese göttliche Ordnung im menschlich-irdischen Abbild erscheint, würde es ihm ebenso thöricht und frevelhaft erscheinen, die bestehende Volksordnung mit der göttlichen Weltregierung zu identificiren und sie als absolut-bedingende Lebensnorm abgöttisch zu verehren.

*** Die bestehende Ordnung bindet den Christen nach Seiten seines irdischen Berufs zu dem Zwecke, daß die Erfüllung des Einzelberufs dem irdischen Gesammtberuf entspreche, welchen das Volk, und in den Völkerfamilien das Menschengeschlecht zu erfüllen hat. Ebenso bindet diese Ordnung den Christen in ihrem Bestand, indem und soweit der Christ sich mit seinem irdischen

Berufsleben innerhalb einer bestehenden Ordnung findet. In einer solchen pflegt der Einzelne geboren zu werden. Sie ist die für ihn gegebene Ordnung, welcher er gehorsamt, so lange er mit seinem irdischen Berufsleben ihr angehört. Hört aber der Bestand auf, so hört auch die Verpflichtung des Gehorsams auf, der den Christen in seinem irdischen Berufe und nicht weiter bindet. Der Bestand einer Ordnung kann für den Christen entweder so aufhören, daß er glaubt, sich dem Volks- und Landesgebiet, in welchem sie herrscht, aus Gründen des Berufs durch Auswanderung entziehen zu müssen, oder so, daß die bestehende Ordnung der Dinge durch eine von dem Entschluß des Einzelnen unabhängige Schickung aufhört und einer neuen Platz macht. Im ersten Fall bethätigt sich die christliche Gesinnung darin, daß sie das Verhältniß, in welchem der Christ durch Geburt und Lebensführung der bestehenden Ordnung eines bestimmten Volkes angehört, nie in selbstsüchtiger eigenmächtiger Wahl löst, sondern nur entweder genöthigt durch individuelle Lebensführung, welche nicht von der eigenen Wahl abhing, oder in klarer Erkenntniß einer Berufspflicht, sey es einer Berufspflicht im irdischen oder im himmlischen Berufe. Denn wo die Zustände eines Volks die Berufserfüllung unmöglich machen oder auf Berufsverletzung hintreiben, da mag man sich dem Leiden um des Berufes willen entziehen und ist daran auch in keinerlei Weise rechtlich gehindert, wo nicht das Recht der Leibeigenschaft die Person an das Land und dessen Besitzer bindet. Wohl aber bildet die christliche Gesinnung den entschiedensten Gegensatz zu jener Unstetigkeit des selbstsüchtigen, gewinngierigen oder leidensscheuen Abenteuerns. — Verschieden verhält es sich im zweiten Falle, wenn nämlich die bestehende Ordnung durch ein von dem Entschluß des Einzelnen unabhängiges Ereigniß aufhört. Ist die Aenderung ordnungsgemäß, d. h. tritt entweder ordnungsgemäß ein Wechsel in der Person der mit der gesetzlichen Machtübung Bekleideten (durch Succession, erneute Wahl u. s. w. je nach den verschiedenen Formen) ein, oder ergeht von den mit der Macht der Anordnung und Gesetzgebung Bekleideten eine dem bestehenden Rechte gemäße, ordnungsfördernde Aenderung der Gesetze aus, so wird der Christ in seinem Berufe kein Hinderniß finden, sich der Aenderung als neuer Ordnung zu unterwerfen. Tritt die Aende-

rung der bestehenden Ordnung durch Völkergeschick, durch den Ausgang eines um den gottverliehenen Volksberuf erhobenen Kampfes ein, in welchem dem besiegten Volk die Ordnung einer neuen Herrschaft auferlegt wird, so erscheint dem Christen weder die früher bestandene noch die neue Ordnung als die unbedingt ihm gültige. Wenn nicht die Gestalt der neuen Ordnung oder die Besonderheit seines Berufs es ihm zur Gewissenspflicht macht, sich dem Bestande der neuen Ordnung berufsgemäß zu widersetzen oder zu entziehen, so liegt in dem Aufhören der frühern Ordnung an sich kein Grund, sich gewissenshalber gegen die neue Ordnung der Dinge zu erklären. Denn der Christ kennt kein unbedingtes Recht eines Herrschers wider den andern, einer Nation wider die andere, also daß man unbedingt im Namen des früheren Besitzes oder der früheren Selbstständigkeit gegen die neue Ordnung des Siegers reagiren müßte oder dürfte. Vielmehr erkennt der Christ auch in den Nationalgeschicken heilsame Züchtigungen und Leiden, welchen sich zu entziehen der Christ nicht im Leiden selbst, sondern nur in einer Besonderheit seines Berufs den Grund finden müßte. Ebenso weiß der Christ, daß ihn der Bürger- und Unterthaneneid nur an die bestehende Ordnung bindet, nicht aber an eine Ordnung, welche ohne Eidverletzung derer, die sie beschworen haben, *aufgehört hat, zu bestehen*. Der Unterthaneneid ist kein Hinderniß, dem Bestand einer neuen Ordnung sich zu unterwerfen und diesen Bestand eidlich anzuerkennen. Nur wenn der Eintritt der neuen Ordnung wider eine Besonderheit des persönlichen Berufs stritte, würde der Christ sich ihr gewissenshalber entziehen, wenn dies möglich und wenn berufsmäßiger Protest gegen die neue Ordnung unmöglich ist. Denn dann ist Auswanderung die einzige Form berufsgemäßer Protestation. Diese berufsmäßige Weigerung, der neuen Ordnung sich zu stellen, kann eintreten, wenn etwa der Beruf zum persönlichen Dienst des besiegten Beherrschers verpflichtet, in welchem Fall es nur berufsmäßig ist, das Unglück mit dem Besiegten zu theilen; oder wenn die neue Ordnung den gottgeordneten Volksberuf durch Auflösung jeder nationellen Eigenthümlichkeit zerstört, in welchem Falle der Einzelne sich befugt erachten darf, in seiner Person das Heiligthum des Volksberufs durch Auswanderung zu bergen; oder wenn die neue Ordnung die gewissenhafte Erfüllung des irdischen

oder des himmlischen Berufs unmöglich macht. Wo von Allem dem Nichts eintritt, da wird es der Christ nicht wider seinen Beruf halten, die Macht und Neuordnung des Siegers als bestehende Volksordnung anzuerkennen. Denn die christliche Gesinnung ist, bei aller Anerkennung des Nationalrechts und der Nationalehre, frei vom blinden Fanatismus selbstsüchtigen und eigenmächtigen Nationalstolzes.

Ganz anders verhält es sich, wenn der Bestand der Ordnung innerhalb der geordneten Volksgemeinde ordnungswidrig angegriffen wird, sey es von den zur Herrschaft Geordneten oder den solcher Herrschaft Untergeordneten. Denn in der Erhaltung der Ordnung begegnet sich Herrschaft wie Unterthanengehorsam, und man kann nicht im Namen des Gehorsams aufgerufen werden, die bestehende Ordnung ordnungswidrig aufzuheben oder aufheben zu lassen. Wo also der Bestand der Ordnung ordnungswidrig bedroht wird, da fühlt sich jeder Christ berufen, am Widerstand gegen die ordnungszerstörende Macht theilzunehmen, jedoch so, daß die Form dieses Widerstands und die individuelle Theilnahme daran sich genau innerhalb der Schranken der bestehenden Ordnung eines Volks und des individuellen Berufs, als gesetzmäßiger und berufsmäßiger Protest, hält. Gewalt übt nie der Christ gegen die Gewaltthat, komme sie von Unten oder von Oben; er weiß zwar, daß das Unrecht Unrecht, und die Gewalt neue Gewaltthat gebiert und daß sich in solch' allgemeinem Verderben die Gerichte Gottes vollstrecken; aber er weiß ebenso gut, daß die schuldbeladenen Vollstrecker solcher Gerichte dem eigenen Verderben nicht entrinnen, und daß im Christen Gottes Recht dadurch siegt, daß der Christ dem Unrecht nur das Recht entgegensetzt und, statt durch Gewalt, durch Leiden die Macht des Zerstörers entwaffnet. Hat in solchem Kampfe innerhalb eines Volkslebens die ordnungszerstörende Gewalt gesiegt, so kann der Christ unter keinerlei Weise diese Herrschaft anerkennen; sondern er muß entweder bleiben unter beständiger, berufs- und gesetzmäßiger Protestation gegen die Usurpation, oder er muß sich der Herrschaft des gesetzwidrigen Princips durch Auswanderung entziehen. Welches von Beiden einzutreten habe, darüber wird abermals die Besonderheit des individuellen Berufs entscheiden, wieweit nämlich, wenn das christliche Gewissen die Niederlegung dieses

Berufs nicht erlaubt, Erfüllung des Berufs neben berufs- und gesetzmäßiger Protestation gegen die usurpirte Gewalt möglich ist oder nicht. Wo eine Unmöglichkeit der Vereinigung dieser gedoppelten Berufserfüllung eintritt, da ist ein berufsmäßiger Grund da, sich dem Kampf mit der Herrschaft der Gewalt zu entziehen. In der christlichen Beschränkung jedoch auf die Protestation nach Gesetz und Beruf liegt nicht nur der Ausschluß jeglicher revolutionären Auflehnung gegen die bestehende Macht, sondern auch Ausschluß jener falschen, sogenannten patriotischen Beeiferung, welche unter Verkennung der verschiedenen Gaben und Berufe ein jegliches Glied der Volksgemeinde in gleicher Weise und in gleichem Umfang zum Hüter der Volksordnung bestallt meint und ein Verhalten in solcher Verkehrtheit Tugend des Staatsbürgers nennt.

† Die Art, wie sich der Christ gesetz- und berufsmäßig an der Erhaltung der bestehenden Volksordnung bethätigt, hat eine Doppelseite, welche ebenfalls durch die christliche Einsicht in das Wesen der bestehenden irdischen Volksordnung bedingt ist. Wenn es ihm unmöglich ist, an irgend einem Beginnen theilzunehmen, welches in zerstörendem Gegensatz zu der bestehenden Volksordnung steht, so folgt daraus nicht im Mindesten, daß die christliche Gesinnung darin aufginge, das Bestehende zu erhalten. Dies könnte nur seyn, wenn die christliche Ueberzeugung aufhörte, in den bestehenden Volksordnungen ἀνθρώπινα zu sehen oder wenn ihr Alles, was dahin gehört, ein unabänderliches θεῖον wäre. Je mehr der Christ dagegen erkennt, daß unter dem Namen bestehender Ordnung sehr viel Ordnungstörendes besteht, um so weniger kann sich ihm der Begriff: Erhaltung bestehender Ordnung mit Erhaltung des Bestehenden identificiren. Wenn die politische Parteisprache „konservativ" und „reformistisch" zu Gegensätzen gemacht hat, von welchen die eine Richtung die andere ausschließt, so liegt, wenn man blos den abstrakten Begriff und nicht die Tendenz ansieht, welche sich hinter die Namen verbirgt, in der christlichen Ueberzeugung weder eine Bestimmung für die eine, noch für die andere Seite, sondern für beides zugleich, oder richtiger für das Eine im Andern, indem es der christlichen Erkenntniß unmöglich ist, sich eine Erhaltung der bestehenden Ordnung ohne stete Erneuerung und Ausscheidung des Ordnungswidri-

gen, und eine ordnungsmäßige Neuerung ohne Erhaltung der bestehenden Ordnung zu denken. Nur wo man in der menschlichen Volksordnung entweder keine göttlich bindende Macht oder nichts als göttlich bindende Macht anerkennt, da können Erhaltung und Erneuerung als unverträgliche Gegensätze sich begegnen, als ungebundene Neuerung und falschgebundene Stabilität. Uebrigens schließt sowohl nach Seiten der Erneuerung, wie nach Seiten der Erhaltung abermals die Beschränkung auf gesetz- und berufsmäßige Thätigkeit alles Unwesen unbefugter politischer Afterthätigkeit aus.

Ebensowenig kann aber auch die christliche Erkenntniß die Theilnahme an Erhaltung und Erneuerung der Volksordnung blos auf die zur Herrschaft Geordneten beschränken, und die solcher Herrschaft Untergeordneten davon ausschließen. Denn wenn sich die Form der bestehenden Volksordnung darin vollbringt, daß die Einen gebieten und die Andern gehorchen, so gehet ihr Inhalt nicht im abstrakten Verhältniß von Gehorchen und Gebieten auf, sondern hat in der Bestimmtheit: berufsmäßige Herrschaft, berufsmäßiger Gehorsam eine ganze Fülle von Beziehungen in sich, die es unmöglich machen, blos Gebieten und blos Gehorchen als Berufserfüllung zu fassen. Die Berufserfüllung vielmehr ist die, in berufsmäßigem Gebieten, wie in berufsmäßigem Gehorchen den Einzelberuf und den Gesammtberuf zum Heile des Ganzen zu wahren. Der in Recht und Gesetz anerkannte, Alle bindende Beruf bestimmt die Berufserfüllung und macht unter Umständen ebensosehr die berufsmäßige Weigerung des Gehorsams, als die berufsmäßige Zurücknahme des Gebots zur Gewissenssache christlicher Herrscher und Unterthanen. Also statt die Form der verschiedenen Berufserfüllung zur Berufserfüllung selbst zu machen und zu sagen, es bestehe in geordneter Volksgemeinschaft die Berufsaufgabe theils in Gebieten, theils in Gehorchen, wird das richtige Verhältniß vielmehr so bezeichnet werden, daß in berufsmäßigem Gebieten und berufsmäßigem Gehorchen sich die christliche Theilnahme am Gesammtwohl in geordneter Volksgemeinschaft bethätige. Denn in Schranken stehet Gebot, wie Gehorsam; und dieselbe Schranke, welche den selbstsüchtigen Mißbrauch des Gebietens ausschließt, schließt auch das selbstsüchtige Gehorchen, wie die selbstsüchtige, eigenmächtige Verweigerung des Gehorsams aus. Die berufsmäßige Weigerung

des Gehorsams, welche sich selbstverläugnend jeder weitern Folge der Verweigerung preisgiebt, ohne ihrerseits den Boden des Berufes und Gesetzes zu verlassen, ist himmelweit verschieden von jenem ἀντιτάσσεσθαι, welches der Apostel verbietet (Röm. 13, 2.) und welches durch den Zusammenhang mit V. 4. ausdrücklich als ein πράσσειν τὸ κακὸν bezeichnet wird.

†† Da, wo für den Christen die Gränze anfängt, innerhalb welcher er sich von der Volksordnung und dem Staatsgesetz unabhängig weiß, gerade da beginnt das Gebiet jenes Geistes, von dessen Wirksamkeit allein der Christ die rechte Erfüllung und Durchdringung aller Ordnungen der Volksgemeinschaft erwartet. Das ist das Gebiet des Geistes der Gnaden Christi. Wo die Könige und Gewalthaber nicht mehr herrschen „von Gottes Gnaden" und die Unterthanen nicht mehr gehorchen „in Gottes Namen", da wird auch die beste Form vom Geist lügnerischer Selbstsucht zerfressen, und auf den Herrscher, der da sagt: „der Staat bin ich", wird das andere Extrem der Lüge folgen, nämlich der „souveräne Volkswille". Da hingegen wird das Volk wohl berathen seyn, wo Herrscher wie Unterthanen durch Recht und Gesetz nur daran erinnert werden, daß die Ordnung den Gliedern des Gemeinwesens die Möglichkeit sichern will, im Geiste der Liebe Christi mit einander dem gemeinsamen Berufe zu dienen, wo der gottgewiesene Beruf Alle gleichsehr an das göttliche Gericht (vgl. z. B. Ps. 82.) wie an die Gnadengaben mahnt, ohne welche auch die natürliche Tüchtigkeit im irdischen Berufe des Berufes nicht im Segen warten kann (vgl. in Bezug auf die Herrscher Sprüch. 20, 28.); also daß zum Band des Rechts und Gesetzes, welches Herrscher und Unterthanen einigt, eine unsichtbare Macht kommt, der Geist des Gebets und der Fürbitte für einander (vgl. 1 Tim. 2, 2. mit 1 Kön. 3, 6—9.), kraft dessen Gott selbst wohnet in der Ordnung der Völker.

Die Ordnung aber, welche die Güter und Mittel des Gnadenheiles den Völkern bewahrt, ist eine andere, als die, welche dem irdischen Volksberuf dient. Und wie nicht durch die gewollte Ordnung der Volksgemeinschaft den Völkern die Macht der Erlösung von ihren Sünden kam, so ist es auch jetzt noch, nachdem die Offenbarung der Gnade erschienen, nicht die gesetzmäßige Herr-

schermacht des Staates, welche durch sich selbst und aus der gottverliehenen Machtvollkommenheit ihres Berufs heraus das Verhalten der Volksgenossen zur geordneten Gnadenoffenbarung bestimmen oder vollends sich wider die Bestimmungen dieses Reiches der Gnade kehren dürfte. Gegen Beides reagirt der Geist Christi, welcher die manchfaltige Weisheit göttlicher Völkererziehung durch Reinhaltung der verschiedenen Berufe ehrt, und wenn das Mißverhalten der Staatsgewalt in eigenmächtiger Bestimmung des religiösen und kirchlichen Verhaltens sich bis zu Bestimmungen wider den offenbaren und kirchlich bekannten Gotteswillen in Jesu Christo steigert, so verweigert der Christ den Gehorsam. *Πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις* Act. 5, 29. *Εἰ δίκαιόν ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὑμῶν ἀκούειν μᾶλλον ἢ τοῦ θεοῦ, κρίνατε* 4, 19. Der christliche Charakter dieser Verweigerung wird abermals darin stehen, daß die Verweigerung sich innerhalb der Schranken des Berufes und Gesetzes hält, daß die Bitte, Vorstellung und Beschwerde der Aufkündigung des Gehorsams vorhergeht, und daß die Verweigerung des Gehorsams nie in ordnungswidrige Befehdung der gottgeordneten Gewalt umschlägt, vielmehr dem Mißbrauch der Gewalt Nichts entgegensetzt, als die Kraft des Rechts und des selbstverläugnenden Duldens und Leidens. Der Grund aber der Gehorsamsverweigerung und ihre göttliche Berechtigung ist die, daß die Ordnung des irdischen Gesammtberufs der Ordnung des himmlischen Gesammtberufs in Unterordnung dient, daß jede kraft ihrer Bestimmung ein eigenthümlich Gesetz ihrer Bewegung und Vollziehung hat, daß Uebertragung der Eigenthümlichkeit der einen Sphäre auf das Gebiet der andern und falsche Ueberordnung oder gar Störung der einen Ordnung auf Grund der Macht der andern eine Verwirrung der göttlichen Ordnung auf Erden ist, welche zu verhindern und nach der Stellung des irdischen Berufes in verschiedener Weise zu bekämpfen, jeder Christ in seinem Christenberuf die göttliche Berechtigung hat. Vgl. übrigens §. 55.

§. 55. C. Die Kirche und ihr Verhältniß zur Bethätigung christlicher Tugend.

Der Bestand christlicher Kirchen hat für die christliche Erkenntniß sein sittliches Moment darin, daß dieser Bestand die irdische Erscheinung eines Gesammtbewußtseyns ist, nach welchem die Erreichung des höchsten Lebenszieles nur durch die in der Gnadenoffenbarung Jesu Christi gegebenen Mittel möglich, und die Bezeugung dieser Wahrheit, sowie die Bewahrung und Darbietung der Gnadenmittel christlicher Gesammtberuf ist, der Form nach verschieden je nach der verschiedenen Begabung und Bestimmung der einzelnen Glieder am Leibe Christi.* Als Ausdruck dieses Bewußtseyns ist dem Christen die Kirche die höchste sittliche Form irdischer Gemeinschaft, übergeordnet den andern Formen, von welchen die Kirche ebenso unabhängig ist nach dem Grundgesetz ihrer Gestaltung. Diese Gemeinform in dieser ihrer Ueberordnung und Unabhängigkeit erkennen, die Anerkenntniß von dieser Ordnung und Lebensbewegung der andern Gemeinformen durchdringen lassen, hiefür je nach Beruf sorgen und so der Erhaltung der Kirche und ihres eigenthümlichen Zweckes in Wort und Werk dienen, heißt kirchliche Gesinnung und ist der bestehenden kirchlichen Gemeinschaft gegenüber die erste Seite der Bethätigung christlicher Tugend.** Die andere Seite geht aus der Erkenntniß der Verschiedenheit hervor, welche zwischen der irdischen Erscheinung und dem göttlichen Inhalte der Kirche, zwischen der kirchlichen Form der Bezeugung und Darbietung, und dem bezeugten und dargebotenen göttlichen Wort und Sakrament, zwischen der irdisch-kirchlichen Gemeinform und dem ihr zu Grunde liegenden, der zukünftigen Entfaltung harrenden, Reiche Gottes besteht, indem ein erleuchteter Christ sich zwar durch das Mittel der Kirche,

aber aus Grund der Gnaden Christi in Christi Wort und Sakrament wiedergeboren weiß. In dieser Erkenntniß bewahrt sich der Einzelne in der Kirche, wie die Kirche dem Einzelnen gegenüber, die rechte Stellung, in welcher nicht der Herr um der Kirche willen, sondern die Kirche um des Herrn willen ihre Anerkennung findet, und da man nicht in Christo durch die Gnadenmittel an der Kirche, sondern in der Kirche durch die Gnadenmittel allein an Christo hanget. So bleibt dem Christen in der natürlichen und schuldigen Pietät gegen die besondere Kirchengemeinschaft, in welcher er Christum fand, die Freiheit in Christo, an Christi Worten die irdische Erscheinungsform der Kirche, als ein allezeit nur annäherndes Abbild eines göttlichen Urbilds, zu prüfen und zu sichten, und je nach Befund der Umstände und nach der Besonderheit des individuellen Berufs entweder erhaltend oder umgestaltend einzuwirken, oder auch im Falle der Unvereinbarkeit des kirchlichen Bestandes mit dem Gewissen die besondere Gemeinschaft zu verlassen.*** Diese Doppelgestalt ist es, in welcher sich der Kirche gegenüber die christliche Tugend bethätigt und in welcher allein nicht nur dem Einzelnen, sondern auch der Stellung der Kirche, rein und ohne Vermischung der irdischen Erscheinungsform mit dem göttlichen Inhalt der Kirche, der volle Segen des in der Kirche waltenden Geistes der Wiedergeburt aus Gott erhalten bleibt.

* Die Untersuchung über das Verhältniß, in welchem die Bethätigung christlicher Tugend zur kirchlichen Gemeinschaft steht, kann natürlich nicht von dem Wesen der christlichen Gemeinschaft und den in ihm gesetzten Kennzeichen der wahren Kirche ausgehen. Denn die Aufgabe ist, zu zeigen, in welcher Gestalt der e i n e Geist der Wiedergeburt in den manchfachen Erscheinungen und Bethätigungen christlicher Frömmigkeit alle die g e g e b e n e n Lebensgebiete, also hier die verschiedenen b e s t e h e n d e n Formen der Gemeinschaft durchdringe, in welchen der Christ nach göttlicher Fügung sich findet.

Von diesem Gesichtspunkt aus kann dann nur die weitere Frage entstehen, ob denn die christliche Frömmigkeit in jeder der vorhandenen kirchlichen Gemeinschaften ein ethisches Moment finde und in welcher Weise. Diese Weise will der §. aussprechen. Es giebt keine christlich-kirchliche Gemeinschaft auf Erden, welche nicht aus dem bezeichneten Bewußtseyn hervorgegangen wäre und nicht die in ihm gegebene Absicht der Gemeinschaft erreichen wollte, mag die einzelne Kirche reiner oder unreiner dies Bewußtseyn in der Erscheinung ihres Bestandes ausdrücken und hiedurch der Erreichung ihrer Absicht näher oder ferner stehen. Nur wenn das gemeinschaftbildende Princip als bewußter Gegensatz zu dem im §. bezeichneten Bewußtseyn sich ausspräche, hätte eine auf solchem Princip ruhende Genossenschaft keinerlei Theil an dem Namen und der Bedeutung christlich-kirchlicher Gemeinschaft, sondern wäre ausgebildete Erscheinung des Reiches des Antichrists. Solchem Antichristenthum gegenüber, so wie im Gegensatz zum Mangel christlichen Gemeinbesitzes und Gemeinbewußtseyns ist jeder Bestand christlich-kirchlicher Genossenschaft eine Gemeinschaftsform von christlich-ethischer Bedeutung. Das Grundverhältniß, wie es die Erscheinung der irdisch-kirchlichen Gemeinschaft und ihre Gliederung bedingt, ist am ausführlichsten von dem Apostel Paulus bezeugt; vgl. 1 Cor. 12, 4—29. mit Röm. 12, 3—6. Eph. 4, 7. 11 fg. Der Gesammtberuf der ganzen Kirche zum Zeugniß liegt in dem Wesen des aus der Wiedergeburt stammenden Geistes christlicher Frömmigkeit, vgl. §. 39. und in der Verheißung der Machtfülle und Gnadengegenwart, wie sie der Gesammtheit der Gläubigen gilt; vgl. 1 Tim. 3, 15. mit Matth. 18, 18—20. Die göttliche Gnadenoffenbarung, die göttlich-geistige Berufung, Begabung und die der Begabung entsprechende Gliederung sind die Gottesthaten und Gottesordnungen, welche der Erscheinung der christlich-kirchlichen Gemeinschaft zu Grunde liegen.

** Die Kirchlichkeit der Gesinnung als Gegensatz zur Unkirchlichkeit jeglicher Art, bildet ebensosehr einen Gegensatz zu der Pseudokirchlichkeit, welche aus der Ueberordnung der Kirche über die andern Formen der Gemeinschaft jene Wechselbeziehung ausscheidet, in welcher die drei Gemeinschaftsformen verbunden sind, und der Bethätigung des kirchlichen Sinnes jene falsche Ausschließlichkeit

giebt, nach welcher man nur die Kirche zum Objekt frommer Bethätigung macht und die Bethätigung selbst nur in der unmittelbar kirchlichen Form als Ausfluß christlicher Gesinnung will gelten lassen. Hiedurch geräth die Kirche selbst, wie das Individuum in eine schiefe Stellung. Die Kirche, indem sie, in scheinbarer Rettung der Unabhängigkeit ihres Princips, ebensosehr den gottgewollten Einfluß auf die übrigen Gemeinschaftsformen, als deren Gestaltung und Bewegung im Dienste und zu den Zwecken der höchsten Gemeinschaftsform verliert; das Individuum, indem es außerhalb des Kreises der Kirche selbst, in den übrigen Gemeinschaftsformen weder von der Macht des kirchlichen Lebens berührt wird, noch die wahre Bedeutung der andern Formen für die höchste Gemeinschaftsform zu erkennen und zu erfahren, oder selbstthätig zu erhalten und zu fördern im Stande ist. Wie man die falsche Abhängigkeit der Kirche in Staatskirchen nicht dadurch richtig vermeidet, daß man den Staatsformen alle kirchliche Beziehung benimmt, so wird auch das Individuum nicht dadurch kirchlich, daß es seine Kirchlichkeit meint nur außerhalb der Familie und des Bürgerberufs bethätigen zu können. Im Gegentheil ist es ein Requisit wahrer Kirchlichkeit, daß sie in verschiedener Art in den drei Formen der menschlichen Gemeinschaft erscheine: in dem Walten frommer Erziehung und Andacht des Hauses und jenen freien persönlichen Ergüssen der Frömmigkeit, wie sie dorthin gehören; nicht minder aber auch in der gesetzlichen Regelung und Ueberwachung der öffentlichen Sittlichkeit, in der gesetzlichen Anerkennung und Feststellung der Wechselbeziehung von Staat und kirchlicher Genossenschaft, in der gesetzlichen Ahndung des widerkirchlichen und widerchristlichen Wesens und in der gesetzlichen Sicherung der Kirche vor jedem ihrem Principe zuwiderlaufenden Eingriff; während die Kirche endlich auch ihrerseits der geordneten Volksgenossenschaft das Bekenntniß des sie beseelenden Geistes, die Bürgschaft der wirklichen Erfüllung des Bekenntnisses, die Einhaltung der zugesicherten kirchlichen Ordnung, so wie die dienende Hülfe für alle gottgeordneten Zwecke des Familien- und Volks-Berufes schuldet. Dieses Wechselverhältniß, diesen Wechselverkehr lebendig erhalten — das heißt kirchliche Gesinnung hegen und bethätigen.

Das rechte Maaß und die rechte Form der persönlichen Bethä-

tigung liegt dann weiter, wie in der Thätigkeit für die Staatsgemeinschaft, in der selbstsuchtlosen Beschränkung auf den Beruf. Dieser Beruf ist im Zustande geordneter kirchlicher Gemeinschaft, theils durch das Geschlecht gegeben, theils durch die Lebensstellung, welche der Einzelne kraft der anordnenden Macht der Gemeinschaft innerhalb derselben einnimmt, und dieser Beruf bestimmt die Art der kirchlichen Theilnahme entweder bedingt oder unbedingt. Eine unbedingte Versagung öffentlicher kirchlicher Thätigkeit, wie diese dem Zwecke der Gründung und Erhaltung des Gemeinglaubens dient, gilt dem Weibe, welches den göttlichen Beruf hat, Gründerin und Pflegerin der Familie zu seyn und dort auch allein zu thun, was ihr vor der öffentlichen Gemeinde verwehrt bleibt (*αἱ γυναῖκες ὑμῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλ᾽ ὑποτάσσεσθαι καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει* 1 Cor. 14, 34. *γυνὴ ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω* 1 Tim. 2, 11. 12.). Eine unbedingte Verpflichtung zu der dem Weibe versagten Thätigkeit hat der durch Gemeinordnung zum Hirten der Gemeinde Bestellte. Wer sonst die Gabe der Lehre hat, mag sie im Hause, in der Familienandacht und in der persönlichen Privatrücksprache bethätigen; in öffentlicher Versammlung kann das nur bedingter Weise stattfinden. Denn auf Grund der Gabe hin eigenmächtig darnach begehren, eine dem Lehrer gleiche Stellung oder Thätigkeit einzunehmen, ist ordnungswidrige Selbstsucht; nur dann, wenn und wo der ordnungsgemäß berufene Hirte ordnungswidrig den Gemeinglauben bekämpft, kann sich der kirchliche Sinn des Einzelnen, wenn er sich der Begabung erfreut, ermächtigt erachten, außerhalb des Familienkreises, in Form öffentlicher Versammlung den Schaden gut zu machen, welchen das ordnungswidrige Verhalten des Berufenen schlägt, vorausgesetzt, daß zuvor die berufs- und ordnungsgemäßen Schritte zur Beseitigung des Uebels erfolgt waren, aber fruchtlos blieben. Denn zur Erhaltung des Gemeinglaubens muß sich jeder Träger desselben berufen erachten, wenn er die Gabe hat und wenn die ordnungsgemäß Berufenen des Berufs zur Erhaltung des Gemeinglaubens nicht warten. Wie dies für Fälle ordnungswidriger Noth das naturgemäße Verhalten eines theilnehmenden, wahren Gliedes kirchlicher Gemeinschaft ist, so muß ebenso

naturgemäß im ordnungsgemäßen Zustand alle Bezeugung der Frömmigkeit von Seiten eines wahren Gemeindeglieds dahin gehen, die Ordnung der Gemeinschaft nicht zu stören, sondern ihrer Erhaltung und Befestigung zu dienen. Dieses naturgemäße Verhalten ist aber dem Genossen einer christlichen Kirche göttlicher Wille. Denn kein wahrer Christ kann Glied einer christlich-kirchlichen Genossenschaft seyn und bleiben, wenn er nicht von einer göttlichen Berechtigung der Existenz und Geltung seiner Kirche überzeugt ist.

*** Wenn die Wiedergeburt des Christen, aus welcher alle christliche Tugend fließt, allein aus Christi Wort und Sakrament durch Kraft des heiligen Geistes kommt, und die kirchliche Genossenschaft mit ihrem Bekenntnisse nur das fortlaufende Zeugniß ist, in welchem dies göttliche Gnadengut vor Zuthat bewahrt und in Lauterkeit dargereicht wird, so muß sich die christliche Tugend kirchlicher Gesinnung ebensosehr auch darin bethätigen, daß sie die göttliche Bedeutung und Berechtigung der Kirche nicht in einer Weise faßt, welche dem Wiedergebornen zur Versuchung wird, den Grund seines eigenen Heils und Lebens anderswo zu suchen, als allein in der Gemeinschaft des Christen mit Christo, gewirkt durch Christi Wort und Sakrament. Diese falsche Fassung vom göttlichen Recht der Kirche tritt aber dann ein, wenn man die bestehende Kirche in einer Weise vergöttlicht, wie Andere den bestehenden Staat vergöttlichen; wenn man die göttliche Berechtigung der Kirche in der Form sieht, in welcher sie besteht, statt in dem Grunde, auf welchem sie besteht und zu welchem sich die Form der kirchlichen Gemeinschaft wie das geschichtlich gewordene, irdisch-menschliche Abbild zu dem geschichtlich geoffenbarten, ewiggöttlichen Urbilde verhält. In dem Reinerhalten dieses Verhältnisses wird der Geist christlicher Frömmigkeit sowohl die Stellung der Kirche zum Einzelnen, als des Einzelnen zur Kirche vor Abwegen bewahren. Die Kirche wird der Form ihrer kirchlichen Bezeugung und Darbietung des ewigen Heils in Christo nicht eine Stellung geben, in welcher die Kirche gewissermaßen vicario modo an die Stelle des Herrn und seines Wortes tritt. Der Einzelne wird dann auch nicht der Kirche zu danken wähnen, was er allein der Gnade Jesu Christi dankt; sondern die Kirche im Ganzen und der Einzelne in der Kirche wird die kirchliche Gesinnung darin bethätigen, daß das

Gesammtbekenntniß und das Einzelbekenntniß alle Güter des Heils ausschließlich dem Herrn, seinem Wort und seinen Sakramenten dankt. In dieser Stellung wird die kirchliche Gesinnung vor kirchlichem Fanatismus bewahrt bleiben. Denn wenn nur eine bestehende Kirche die irdische Verkörperung des Gnadenwillens Jesu Christi wäre und alle andere Kirchen nicht am Gnadengute und der Gnadenwahrheit Theil nähmen, so wäre der Abfall oder die Nichttheilnahme an dieser einen Kirche unbedingt und schlechthin Abfall von Jesu Christo und ewiges Verderben. Nicht minder aber wird die rechte kirchliche Gesinnung vor Indifferentismus bewahren. Denn wenn erkannt wird, daß die bestehenden Kirchen den Zugang zu den Gnaden Christi vermitteln, aber nicht jede in gleicher Reinheit, nicht jede mit gleicher Sicherheit vor seelengefährlichem Irrthum, und daß je nach der Theilnahme an der einen oder der andern Kirche der Einzelne eben in und mit dieser Theilnahme entweder reiner oder minder rein seiner Bekennerpflicht genügt und Jesu ewige Wahrheit vor der Welt bezeugt, so wird die kirchliche Genossenschaft, weit entfernt von Gleichgültigkeit gegen dieselbe, unmittelbares Gewissensanliegen dem Einzelnen werden, und es wird ihn die Mitgliedschaft einer bestehenden Kirche nicht ruhen lassen, wenn er in dem Bekenntniß einer andern Kirche das treuere Bekenntniß erkannt hat; sondern es wird ihm Beharren bei der untreueren Kirche wider bessere Erkenntniß dem Abfall von Christo und von seiner Bekennerpflicht selbst gleich kommen. Den Gewissensdrang zur Prüfung der eigenen Kirche fördert aber die kirchliche Gesinnung eben dadurch, daß sie den Bestand einer kirchlichen Genossenschaft nicht schlechthin mit dem Bestand der Wahrheit in Christo gleichstellt, sondern daß sie den ewig-göttlichen Inhalt der Kirche von der irdisch-menschlichen Form ihres Bestandes und Bekenntnisses unterscheiden lehrt. Nur wenn dieses der Fall ist, sind die Gewissen nicht widergöttlich gebunden, zu prüfen, ob der Bestand der Kirche, welcher sie angehören, nicht da oder dort dem Bestand der ewigen Wahrheit in Christo widerspreche. Zugleich erzeugt sich hiemit, statt des falschen Ruhens im kirchlichen Bestande und statt der falschen widergöttlichen Neuerung, der eben so erhaltende als reformatorische Geist kirchlicher Gesinnung, welcher gleich sehr von der Gewißheit einer zu allen

Zeiten der Kirche gleich bestehenden göttlichen Wahrheit, als von der Gewißheit einer der steten Erneuerung und Reinigung bedürftigen Bezeugung dieser Wahrheit durchdrungen ist.

Also knechtet Kirche und kirchliche Gesinnung nicht die Gewissen, sondern macht die Gewissen frei, das Heil zu suchen, da wo es allein zu finden ist: in Jesu Christo und den allen Zeiten gleich gegebenen, göttlich geoffenbarten und geordneten Mitteln seiner Gnade.

In demselben Verlage sind erschienen und durch alle soliden Buchhandlungen stets zu erhalten:

Augustini, Sancti, Confessionum libri tredecim. Auf Grundlage der Oxforder Edition herausgegeben und erläutert von Karl von Raumer. 1855. 26 Bogen Roy. Oct. Eleg. geh. fl. 3. 12 kr. — 1 Thlr. 27 Sgr.

Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Aus dem Lateinischen übertragen von Georg Rapp. Dritte durchgesehene Auflage. 1856. Velinpapier. 18 1/2 Bogen. 8. Geh. fl. 1. 24 kr. — 24 Sgr. Fein in schwarze Leinwand mit Goldtitel gebunden fl. 1. 48 kr. — 1 Thlr. 2 Sgr.

Brevier, Evangelisches. (A. u. d. T. Diarium pastorale. I. Evang. Brevier. II. Evang. Handagende. III. Evang. Hirtenbuch.) Herausgegeben von G. C. Dieffenbach und Chr. Müller. 1857. 40 Bogen. Oct. Geh. fl. 2. 24 kr. — 1 Thlr. 12 Sgr.

Brunn, Fr. (luther. Pfarrer), **vom Gefühlschristenthum. Ein Seelenrath** zum wahren Frieden. 1858. 2 1/4 Bogen, in Umschlag geh. — 9 kr. — 3 Sgr. In Partieen — 6 kr. — 2 Sgr.

Bücher, die symbolischen, der evangelisch-lutherischen Kirche, Lateinisch und deutsch. Neue, sorgfältig durchgesehene Ausgabe, mit den sächsischen Visitationsartikeln, einem Verzeichniß abweichender Lesarten, historischen Einleitungen und ausführlichen Registern. Herausg. von J. T. Müller. Zweite, durchgesehene Auflage. 1860. Roy. 8. 70 Bogen. Geh. fl. 4. — 2 Thlr. 12 Sgr.

Caspers, A. (Kirchenprobst in Husum), **Das Symbolum Apostolicum** mein Beichtbüchlein. 1857. 17 Bogen gr. 8. Geh. fl. 1. 48 kr. — 1 Thlr. 2 Sgr. Fein gebunden 27 kr. — 8 Sgr. mehr.

— — — **Diaspora-Gedanken aus der Schrift.** gr. 8°. 1859. 25 Bogen auf f. Velin. Eleg. geh. fl. 2. 12 kr. — 1 Thlr. 10 Sgr. Fein in ganz Leinwand gebunden mit Goldstempel 27 kr. — 8 Sgr. mehr.

Eberle, Ch. G. (Pfarrer), **Luthers Glaubensrichtung. Seine Stel**lung und Bedeutung in der Kirche. Eine Stimme aus Württemberg. 1858. Gr. 8. Geh. 20 kr. — 6 Sgr.

— — — **Luther, ein Zeichen, dem widersprochen wird. Zum** Kampf der Geister in der evangelischen Kirche. 1860. 8 Bogen. Geh. — 36 kr. oder 12 Sgr.

Engelhardt, Moritz von (in Dorpat), **Valentin Ernst Löscher nach** seinem Leben und Wirken. Ein geschichtlicher Beitrag zu den Streitfragen über Orthodoxie, Pietismus und Union. Zweiter Abdruck. Mit dem Bildnisse Löscher's. 1855. 19 1/2 Bog. Royal Oct. Geh. fl. 2. 40 kr. 1 Thlr. 20 Sgr.

Hand-Agende, Evangelische. (A. u. d. T.: Diarium pastorale. I. Evangelisches Brevier. II. Evangelische Handagende. III. Evangelisches Hirtenbuch.) Herausgegeben von G. C. Dieffenbach und Chr. Müller. 1858. 30 Bogen in Oct. Geh. fl. 1. 48 kr. — 1 Thlr. 2 Sgr.

Harleß, A. von, Commentar über den Brief Pauli an die Epheser. Zweite unveränderte Auflage. 1858. 41 Bogen in gr. Octav. Fein Velin. Geh. fl. 4. 48 kr. — 2 Thlr. 24 Sgr.

— — — **Kirche und Amt nach lutherischer Lehre, in grundlegenden** Sätzen. 1853. 2 Bogen gr. 8. Geh. 20 kr. — 1/6 Thlr.

— — — **Die Ehescheidungsfrage. Eine erneute Untersuchung der** neutestamentlichen Schriftstellen. gr. 8. 9 Bogen. Geh. fl. 1. 20 kr. — 24 Sgr.

— — — **Predigten. Erste und zweite Sammlung.** gr. 8. 31 Bogen Velin. 1838. 1840. In zwei Theile cartonirt. fl. 3. — 1 Thlr. 20 Sgr.

Harnack, Th., (Prof. der Theologie in Erlangen), **Der kleine Katechismus D. Martin Luthers** in seiner Urgestalt, kritisch untersucht. 1856. 20 Bogen. Klein Quart. Geh. fl. 2. 20 kr. — 1 1/3 Thlr.

Luthers Evangelien-Auslegung aus seinen homiletischen und exegetischen Werken für Schriftforscher, Prediger und erbauungssuchende Leser von Chr. G. Eberle, Pfarrer. 1857. Roy. Oct. fl. 4. 12 kr. — 2 Thlr. 12 Sgr.

Luthers Lehre von der Beichte. Im Zusammenhange und mit Luthers Worten dargestellt von G. Pfisterer. 1857. 12 Bog. 8. fl. 1. — 18 Sgr.

Philippi, Fr. Ad. (Prof. d. Theol. in Rostock), **Kirchliche Glaubenslehre.** I. Grundgedanken oder Prolegomena. 1854. 14 1/2 Bogen. gr. 8. Geh. fl. 2. — 1 Thlr. 7 Sgr.

— — — **Dasselbe. II. Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft. 1857.** gr. 8. 24 Bogen. Geh. fl. 3. 20 kr. — 1 4/5 Thlr.

— — — **Dasselbe. III. Die Lehre von der Sünde, vom Satan** und vom Tode. 1859. gr. 8. 25 Bogen. Geh. fl. 3. 20 kr. — 1 4/5 Thlr.

Raumer, Karl von (in Erlangen). **Geschichte der Pädagogik vom** Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit. Vollständig in vier Theilen. Erster bis dritter Theil in dritter, vermehrter Auflage fl. 11. — 6 Thlr. 12 Sgr. Vierter Theil in zweiter Auflage fl. 3. 48 kr. — 2 Thlr. 7 1/2 Sgr. Die Bände sind auch einzeln zu erhalten.

Sartorius, Dr. Ernst, Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche, insbesondere über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl. 1855. 19 1/2 Bog. 8. Eleg. geh. fl. 2. — 1 Thlr. 6 Sgr. Fein gebunden 27 kr. — 8 Sgr. mehr.

— — — **Soli Deo gloria. Vergleichende Würdigung evangelisch**-lutherischer und römisch-katholischer Lehre. 1859. gr. 8. 17 Bogen. fl. 2. 20 kr. 1 1/3 Thlr.

Schmid, Chr. Fr. († Prof. d. Theol. in Tübingen), **Biblische Theologie** des Neuen Testamentes. Herausgegeben von Dr. C. Weizsäcker. In zwei Theilen. I. Leben und Lehre Jesu. II. Leben und Lehre der Apostel. 1859. Zweite, durchgesehene Auflage. gr. 8. Geh. fl. 5. 30 kr. — 3 Thlr. 6 Sgr.
